

كتبه العبد الفقير احمد بن ابراهيم
المدعو بطلبه في سنة ١٢٨٥

T. C.
 MILLI KUTUPHANESİ
 RAGIP P. KUTUPHANESİ
 MÜHÜRÜ
 204



RAĞIP P.
 Ka. N.
 398





الحمد لله الذي اعطى معالم دين الاسلام • وبين قوانين الشريعة والاحكام • واصلة
والسلام على الرسول سيدنا محمد بن عبد الله • وصلى الله عليه وسلم
البررة الكرام • وهذه حاشية وضعت على شرح المسارعة لاصول الفقه للشيخ الامام
العلامة عبد اللطيف بن فرشته رحمه الله تعالى • وتبين مجمل • وتبرز
ما اهلله • مع بيان ما يرد عليه والجواب عنه ان لم يكن وقد اترض في الكلام المص
رح لا يضيغ او غيره واجبا بغير التواضع • من الكبر والوهاب • وما توفيقي الآيات
عليه توكلت والبدان • لله الحمد والمنة لا يحصى • قد علم الاسم الكريم
لأفاده الاختصاص والابتنان المكان المقام يقتضي مزيد اهتمام بتقديره لانه المقام
مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف في تقدير الفعل في قوله تعالى اقرأ باسم ربك
الآن ذكر اسم الله تعالى في نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب
الكشاف صرح بان في تقدير الحمد لانه على اختصاص الحمد بفتايل • وانما ذكر صفة
الحياة لانها شرط للثبوت غير خاص من الصفات كما علة لاستحالة ثبوت شيء من الصفات
بدونها خلافا للبعض • والاحد شيء لا يشك في ذاته والواحد شيء لا يشك
شيء في صفاته يقال احد في ذاته واحد في صفاته واختار في شرح العقيدة المتوقفة لانه
الكامل في الاحدية لان التوحد المبالغة في الوحدة فيكون المتوحد هو الذات التي لا يشك
شيء في ذاته وصفاته اذ لا يعزل الكثرة لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا
باعتبار الابدان ولا باعتبار الزمانات • ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود
وانما اختار الشرح ذكر الوجود دون المتوحد لعل السمع • لان اطلاق تلك الصفة
انما يتأتى على منسوب من يقول ان اسماء الله تعالى اهل جلالة بيعة انه اذا صرح

اقول لو قيل قد علم الله تعالى
وان كان مقتضى المقام تقدير الحمد
تتبعنا وتبين كما بينه الاستدلال في
قد ثبت له تقدمه في كل ما بين يديه
عن الوجوه
وقد قال سعد الدين مسعود في الدارين
في المطول ان قوله لا يشك في ذاته
والا يشك في صفاته
الجميع من الصفات الثمانية هي العلم
والقدرة والحيوة والسمع والبصر
والارادة والتكليم والكلام
كذا في شرح العقيدة
الفرق بين الواحد والاحد

الحمد لله الذي اعطى معالم دين الاسلام • وبين قوانين الشريعة والاحكام • واصلة
والسلام على الرسول سيدنا محمد بن عبد الله • وصلى الله عليه وسلم
البررة الكرام • وهذه حاشية وضعت على شرح المسارعة لاصول الفقه للشيخ الامام
العلامة عبد اللطيف بن فرشته رحمه الله تعالى • وتبين مجمل • وتبرز
ما اهلله • مع بيان ما يرد عليه والجواب عنه ان لم يكن وقد اترض في الكلام المص
رح لا يضيغ او غيره واجبا بغير التواضع • من الكبر والوهاب • وما توفيقي الآيات
عليه توكلت والبدان • لله الحمد والمنة لا يحصى • قد علم الاسم الكريم
لأفاده الاختصاص والابتنان المكان المقام يقتضي مزيد اهتمام بتقديره لانه المقام
مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف في تقدير الفعل في قوله تعالى اقرأ باسم ربك
الآن ذكر اسم الله تعالى في نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب
الكشاف صرح بان في تقدير الحمد لانه على اختصاص الحمد بفتايل • وانما ذكر صفة
الحياة لانها شرط للثبوت غير خاص من الصفات كما علة لاستحالة ثبوت شيء من الصفات
بدونها خلافا للبعض • والاحد شيء لا يشك في ذاته والواحد شيء لا يشك
شيء في صفاته يقال احد في ذاته واحد في صفاته واختار في شرح العقيدة المتوقفة لانه
الكامل في الاحدية لان التوحد المبالغة في الوحدة فيكون المتوحد هو الذات التي لا يشك
شيء في ذاته وصفاته اذ لا يعزل الكثرة لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا
باعتبار الابدان ولا باعتبار الزمانات • ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود
وانما اختار الشرح ذكر الوجود دون المتوحد لعل السمع • لان اطلاق تلك الصفة
انما يتأتى على منسوب من يقول ان اسماء الله تعالى اهل جلالة بيعة انه اذا صرح

اتصافه بمعنى الالهيته والحمد لله الذي اعطى معالم دين الاسلام • وبين قوانين الشريعة والاحكام • واصلة
والسلام على الرسول سيدنا محمد بن عبد الله • وصلى الله عليه وسلم
البررة الكرام • وهذه حاشية وضعت على شرح المسارعة لاصول الفقه للشيخ الامام
العلامة عبد اللطيف بن فرشته رحمه الله تعالى • وتبين مجمل • وتبرز
ما اهلله • مع بيان ما يرد عليه والجواب عنه ان لم يكن وقد اترض في الكلام المص
رح لا يضيغ او غيره واجبا بغير التواضع • من الكبر والوهاب • وما توفيقي الآيات
عليه توكلت والبدان • لله الحمد والمنة لا يحصى • قد علم الاسم الكريم
لأفاده الاختصاص والابتنان المكان المقام يقتضي مزيد اهتمام بتقديره لانه المقام
مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف في تقدير الفعل في قوله تعالى اقرأ باسم ربك
الآن ذكر اسم الله تعالى في نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب
الكشاف صرح بان في تقدير الحمد لانه على اختصاص الحمد بفتايل • وانما ذكر صفة
الحياة لانها شرط للثبوت غير خاص من الصفات كما علة لاستحالة ثبوت شيء من الصفات
بدونها خلافا للبعض • والاحد شيء لا يشك في ذاته والواحد شيء لا يشك
شيء في صفاته يقال احد في ذاته واحد في صفاته واختار في شرح العقيدة المتوقفة لانه
الكامل في الاحدية لان التوحد المبالغة في الوحدة فيكون المتوحد هو الذات التي لا يشك
شيء في ذاته وصفاته اذ لا يعزل الكثرة لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا
باعتبار الابدان ولا باعتبار الزمانات • ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود
وانما اختار الشرح ذكر الوجود دون المتوحد لعل السمع • لان اطلاق تلك الصفة
انما يتأتى على منسوب من يقول ان اسماء الله تعالى اهل جلالة بيعة انه اذا صرح

الحمد لله الذي اعطى معالم دين الاسلام • وبين قوانين الشريعة والاحكام • واصلة
والسلام على الرسول سيدنا محمد بن عبد الله • وصلى الله عليه وسلم
البررة الكرام • وهذه حاشية وضعت على شرح المسارعة لاصول الفقه للشيخ الامام
العلامة عبد اللطيف بن فرشته رحمه الله تعالى • وتبين مجمل • وتبرز
ما اهلله • مع بيان ما يرد عليه والجواب عنه ان لم يكن وقد اترض في الكلام المص
رح لا يضيغ او غيره واجبا بغير التواضع • من الكبر والوهاب • وما توفيقي الآيات
عليه توكلت والبدان • لله الحمد والمنة لا يحصى • قد علم الاسم الكريم
لأفاده الاختصاص والابتنان المكان المقام يقتضي مزيد اهتمام بتقديره لانه المقام
مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف في تقدير الفعل في قوله تعالى اقرأ باسم ربك
الآن ذكر اسم الله تعالى في نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب
الكشاف صرح بان في تقدير الحمد لانه على اختصاص الحمد بفتايل • وانما ذكر صفة
الحياة لانها شرط للثبوت غير خاص من الصفات كما علة لاستحالة ثبوت شيء من الصفات
بدونها خلافا للبعض • والاحد شيء لا يشك في ذاته والواحد شيء لا يشك
شيء في صفاته يقال احد في ذاته واحد في صفاته واختار في شرح العقيدة المتوقفة لانه
الكامل في الاحدية لان التوحد المبالغة في الوحدة فيكون المتوحد هو الذات التي لا يشك
شيء في ذاته وصفاته اذ لا يعزل الكثرة لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا
باعتبار الابدان ولا باعتبار الزمانات • ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود
وانما اختار الشرح ذكر الوجود دون المتوحد لعل السمع • لان اطلاق تلك الصفة
انما يتأتى على منسوب من يقول ان اسماء الله تعالى اهل جلالة بيعة انه اذا صرح

لفظة اسره

ما قصدت به ظففة اي تمسك الصلوة
والسلام وانما غرضه ينقطع مدة
واسر رجوع غروب الشمس وهو عا
وسيلانه بينه الدلاء والبارزاي
الى آخر الدنيا فان هو لا يات بقية
مدة بقاها فكلما ما علق بها فكلما
وقوع في اكثر الشئ النوع يحفظه
في الكمال ايضا اصل النبي عليه الصلوة
والسلام وقيل بانه يات به الى
سائر القبايل بالفتح والهمال
وكل من وقع في بعض شئ من النبوة
يشبهه بنبي النبي عليه السلام بالوزن
الصافي واهله بالنبوة العترة
سكنوا في الجسد والافان

وان اريد انك تفتي ثبوت ارباب نظر **قوله** الغطاة بفتح الغاء الحدة في العقل خلص
 جمع خالص وبوالا لاي اشار فيه احد وهو المصطفى وتخلص ما لي اي تخفى مرجع البرق
 جمع الهم خفية والهام العظيم والنويه بكسر النون الذي نظر وقيق في توير الكلام
 والسند العدة يقال سنداى عده والا جاز جمع هو وهو الذي يزين الكلام بتويره
 وعزيره ومنه سنى علماء القوم المحققون اجارا وبين الاجار والاه ارا الحاس
 اللاحق وكذا بين الاعداد والابصار **قوله** بديع الفضل البديع المخترع لا على مثال
 وهو كما قال بديع والاضافة بمعنى في **قوله** الفايض بالبول الوقت القول العظا
 والوق ان كان بفتح الواو وكسر الغاء فهو اسم فاعل من الوفا فلا يصح المعنى الا على نوع
 من الجواز وهو ان يجعل صفة للقول وان كان بضم الواو فالمراد القوام والكثرة
 وهو معنى صحيح يقال الشيء في بضم الواو وكسر الغاء وفتح التخيبة كصلى
 ثم وكثر **قوله** واكثره اي جعله الكثرة بضم الكاف وتشديد الموصدة الغزقية
 ستقف فوق باب الدار استيعر المكان المرتفع في اجته استعاره تصريحية وذكر
 ابرا الانهار تجري بلا استعارة اي جعله في مكان مرتفع في اجته وبين الازهار
 والانهار الجناس لللاحق **قوله** بانم اي ظاهرا وبه وجران وهو بزرع في مدرج
 المص بعد الفراغ من وصف المؤلف والنقبة الفضيلة وبين المنار والمنازل
 الجناس التام والمنار الاول علم ثلث صفة اي المقدار **قوله** طائر في الاقطار
 اي يستعمل في البلاد والاقطار جمع قطر وهو انصبه وهاج ب شبة استعمال
 في البلدان وتداوله في النواحي بين الناس بالظمان في عموم الوصول والنفع
 ثم استعار كثره الاستعمال لفظ الظمان من اشتق من الظمان في عموم الوصول والنفع
 الصفة ويوطايم فيكون الاستعارة تصريحية اصلية في المصدر تبعية في الصفة
 ثم شبة كثره استعماله بالمطر مبالغة **قوله** ميرة انصار الانظار اي سائر الميرة
 فخر في المصدر وصفته وانيم المصاف اليها مقامه والانصار جمع نظير الحسن
 والاهية والانظار جمع نظير ومن طائر وسائر الجناس لللاحق وكذا بين الامطار
 والاقطار **قوله** صابرة اهل الامصار اي غالبهم في الصبر على شدايد التاليف والترصيف
قوله انما اى اصناف وبوالا في الفقرة والمعنى انه لا وصفه بالظهور والظمان وليس
 ميرة الانظار والمبالغة في الصبر لاهل الامصار كان المناسب لذلك ان اصنافا
 اي صانعيه اضرويا **قوله** لكن كشف اسرارهم لا فرغ من وصف المصنف شرا
 في بيان سبب اقدمه على التاليف وهو ستره انما يجب المعنى بفتح وان كان موصفا
 بهذه الاوصاف والصفات المشرة باضافته ووصفه لطالبه لكن كشف اسرار

اقول المراد منه في اصابه وزيد
 الصديق الذي هو الذي لما رجع اليه
 في الامور وفيه من الحكمة
 والتجسسية ما لا يخفى

كذا بين السيد السند
 ان اختلاف اللفظان فاعلم ان
 ففتح ط ان لا يقع اكثر من حرف
 واحد ثم هو فان اختلفا لسان
 كما متقاربين يسمى مضارفا كما
 ومن طائفتين تسمى بضم اللام
 الخ وان لم يكن متقاربين يسمى
 لاصفا في الاول نحو ميرة ميرة
 وفي الوسط نحو ميرة ميرة
 وفي الآخر امر وامر

اقول فيه كلام فان الظاهر
 ان قوله تجري في قريته المصروفة
 لا يكون محافا لاهلها وقد صرحوا بان
 قريته المصروفة لا بعد تجريها
 لاتبقة قريته المكننة ثم شبة
 تناول

في هذا التفسير

فصار ان كان من الصبر كونه صفة
 وان كان من الصبر كونه صفة
 صابرا اهل الامصار اي جاعلا
 اصنافا لاهل الامصار المكننة
 الكتاب

الحزب

اليدع المبرور
 اي من
 اخرى

ولي المعاني الخفية والتحق اي التفتح والاعوار جمع غور وهو البعد والماء المعاني
 البعيدة الدقيقة قد ارمي في افئدة الرايين اي وقد في قلوب الطالبين نارا
قوله وقال بكسر الهمزة وفتح الغاء اي واسعة نبال من طالعها اي يصيبه
 والملا وهو ترك العل والنه فيه والرضية وقيل السامة بحيث يجاوز عن اجته
 والكمال التعجب **قوله** على طريق الحيل اي حل الالفاظ وقوارن مقاصد المتن حل اي
 وبين الحيل وطرق الجناس التام المستوفى حاويا اي جامعها على عوارضها المقام
 مقام الامام لا على ويمكن ان يقال ضمن حاويا معنى شتملا فعدا بصلته والعوارض
 جمع عائرة وهي المنفعة يقال هذا الشيء اعود عليك من كذا اي انفع **قوله** وبرهنة
 بالراء الهمزة الغائبة حاويا اي خاليا وبين حاويا وحاويا الجناس المصحف
 والبشيرة الكبرية وبين البرهنة والبشيرة الطليق والضيق عوارضها وز
 وايدها راجع الى الشروع وعلى لطائف معطوف على عوارضها واعاد حرف الجر ليع
 الابهام وانما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما ذكره رعاية للجناس النواحي
 جمع فريدة وهي الدررة النفيسة وجيدة تشديد الياء مقابل للردية مبدية مقابل
 للعتيقة المستحلة وفوايد جمع فائدة من الفيد لاس الفود وسيد من السيادة
 وسيدية موافقة للصواب والمعنى انه شتمل على درر نفيسة لطيفة وقوايد
 شريفة عظيمة فالاضافة فيها نظر الى المعنى فاضافة الصفة الى الموصوف وهو
 ان يكون من اضافة العام الى الخاص وهذه استعارة بالكناية حيث شبه المائل
 الدقيقة بالدرر النفيسة في اللطف والدقة ثم استعار اسمها لها استعارة بالكناية
 وبين جديده وسيدية الجناس لللاحق **قوله** ومن العظم من اي ضعف ووهنت
 الطبيعة اي ضعف والطبيعة والطباع والطبع بمعنى السجية التي جبل الله عليها
 الانسان والقوى جمع قوة وفات اي ظهرت والعظيمة الهوان والجوى المراجعة
 ولجت بفتح اللام وكسر الحاء الهمزة وضم التاء المشددة الغزقية وسكون الموصدة اي
 انحلتي الكبر والارزني بالزراي وفتح الموصدة بعد هانن مكسورة اي لازمني
 واللازب اضعف اللازم وعدة العلل اي كثرها ووجبت اي اضطربت يقال وجبت
 القلب وجبت اذا اضطرب وقاربني عللة بفتح العين الهمزة وسكون اللام فتح
 الدال الهمزة صلاته من الكد اي تغير وضول بفتح الحاء المعجمة وفتح الواو اي شتم
 وانتشار جناني بفتح الجيم اي قلبي ونايات اي مصيبتا وحول بكسر الحاء الهمزة
 وفتح الواو اي انتقال وبين حول وحول الجناس المشوش **قوله** والعلم اي حال
 اي تحول استعمله بمعنى صار ويطلق في البطالان وحيال من الجولان وهو الدوران

الاراء بالكمس خفقون او جبر من
 فاعل موزي كلور موزي موزع منه
 اخرى

اعادة ايجار لرفع الابهام
 اقول كونه هذه الاستعارة مكنية
 نظر بل هو استعارة مصرقة

القطعة شئت ومقدار
 تجاوزاتك لفتح مطيع كلور

والجوى الحقة رغبة الدبر
 ثم عشق او فذل جوى
 وقد لي الرجل بكسر اذا تحل

قوله بفتح ملك وشتم يقال
 حول الدار كى ومكبه الجوى
 بكسر وفتح الواو رسته شتم
 ارمي كى لفتح حول كلور الجوى
 بالضم قور يرمي كى يقال
 قور الشيخ او اسير جده على عظم
 اخرى

استعمل بمعنى حال التجانس المصحف والقول بضم القاف ليس جليلا ونظير
 النون والطاء الكهنة عظم وكثر وبين بطل ونظير التجانس المصحف والصفا
 بالمد خلاف الكدر وهيهات يفهم بعد وافتاح بفتح الهمزة وسكون النجمة وفتح
 الغاء بعدها عين مهمل غلما يفهم اذا كان الامر كذلك فالصفا بعد
 يا غلمان الاصل **قوله** الى اي ملازمة السؤال ثانيا يفهم اعادة السؤال ثانيا
 مرة بعد هذا الاعتذار ذكرته لهم **قوله** وعنان الاقتراح عطف على الاما
 اي اعادة اعنان الاقتراح والعنان بكسر العين المهمل المعلقة السين للذان
 في اللام يحكما الشخص بده والاقتراح الطلب من غير روية على سبيل
 الارتيال ثانيا اي صارنا وهو حاله فاعل اعادة وجعل الاقتراح كالفارس
 واقت له طامنا وجعلهم ملوثة ففهم استعارة بالكناية بتبعيتها التخلية
 حيث شبه الاقتراح بالفارس اجتمع في الشدة والقوة ثم استعاره استهتا
 ولم يصير باللفظ المستعار بل رمز اليه بذكر لاهم الدال عليه وهو الغنان
 وانتهى المستعاره تخيلا وبين ثانيا وثانيا التجانس التام **قوله** لوصول الى
 ضرب اخاسيس باسمه اي المكروم اخذته يقال فلان يضرب اخاسيس باسمه
 اي يسي في المكروم اخذته **قوله** فلاح اي فداه بمعنى ظم فيه اي في هذا الالحاح
 وملازمة السؤال وفلاح انما هو الفوز والنجاة وبين فلاح وفلاح التجانس
 المركب المنشأ **قوله** اسعاف حاجتهم اي قضاؤه هامة قولهم اسعفت
 الرجل حاجته اي قضيتها والابحاح الظفر بقضائه حاجتهم **قوله** فابقت
 بفتح الهمزة وسكون النجمة وفتح القاف وسكون الاء اي اطلعت كلامهم
قوله وشرعت مرادهم شرع امضى بين فصحة تقديره بنفخ وهو بعيد والمفهم
 لا يساعده عليه وعما هذا التقدير يفوت مراعاة السجع والامام مصدر مسمى
 من رام يروم رومنا وهو هنا بمعنى المقصود اي مطلوبهم والالهام القاء
 معنى من القلب بطريق الغيب وقولنا بطريق الغيب احراز عن الفكر
 فان حصول صورة النظر في القلب بطريق الاشتغال والحركة وزاد بعضهم
 قيدا آخر وهو من اخبر بعد في القلب شر از عن الوسوسة وقد يقال لاجابة
 الى هذا القيد لاجاز الوسوسة لان الغيب فاعل بفعل دائما لا ينفصل
 ولا العوض وبما يشعرا لا يعطى بطريق الغيب والاحسان جنة الوسوسة
 والصواب ما طابق الواقع وقيل ما طابق الواقع فراقبته وبين الصواب
 اعني ان المطابقة في الصدق تقسم من جانب الحكم وفي الصواب من جانب الواقع

قال كعب
 اخذته واضرب الناس
 لاقت حاشية ونيابة ضو

ثم
 انما يتعدى بحرف جوف فقلنا شرعت
 من امرهم فكان اولى الاسم
 ان يقول كعبين شرع صح

الاسماء

لم يعبر عن هذا
 قوله المجلد الذي هدينا اقتباس
 من قوله في المجلد الذي هدينا
 لهذا وما كنا الابه
 والمجودة السب في اجماعه لان
 نعرف المجلد على ما هو المشهور بالتسا
 بالاسم الى اوجه ولا يتصور
 هذا في ثلثه فمختار الى
 الجواب بان هذا يوفق هذا العبد
 على ما ذكرته من شئ المختص
 انما قيل المجلد فداه فانه قد
 قيل فداه من فداه فداه فداه
 الى الابد سواء فداه فداه فداه
 شره والشارف للشيخ
 اكمل الدين

فمنه

منه
 لا يتصور
 والصواب

فمنه صدقنا حكم مطابقة الواقع ومنه صواب الحكم مطابقة الواقع اياه **قوله** المجلد
 لم يتصور الشارح لم يتصور كذا فداه في الشرح القرني وقال اما بحث المجلد فمؤثر كنه العبد
 لا يتصور هذا والكل الشرح بحيث يغض بحته الى بلوغ البلوغ واعلم ان الالف
 واللام في المجلد للتجنس كما هو الاصل فيها فنفذ مع لام الجر فتزده بجانته وتعالى
 باستحقاق جميع المحامد استحقاقا التام ايتيا ولا يبرهان العباد وبحققون المجلد
 على كبرهم المجلد من افعالهم وان لم يكن مخلوقه لهم لان هدايتهم الى الكسب واقتدارهم
 عليهم من خلق الله تعالى فهو المستحق في الحقيقة عليه ومنهم ويجوز ان يكون مستحقا
 بمعونة المقام وهذا من باب الجهور فتدل الصيغة بالمطابقة على ما سبق واعلم
 ان قولهم التقدير المجلد ثابت لله ليس معناه انه قائم به لانه حادث قائم بالامام
 برعنا مستحق له ويلزم من الاستحقاق به اختصاص ما بهية المجلد والمحق في غير
 المجلد المجردة ثابت لله ونور اطلاق المصدر وادارة المفعول والمجودة
 قد مر **قوله** اي ولنا فيه شئ لان يهدي بتدري الى المفعول انما بنفخ باللام
 والى يقال هذه الطريق اذا دخل في الطريق وسار معه حتى يبلغ المقصد وهو
 الى الطريق اذا علم ان الطريق في ناحية كذا وهي وظيفة الرسل وهذه الطريق
 كذا قالوا ودل انما يتعدى الى الله تعالى بشرط المنع ان يكون مطابقا للمعنى
 والجواب انه قد شاع عند اهل اللغة استعمال يهدي بمعنى دل على ما يصل الى
 المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له على انه يجوز رفع اللزوم بالمتعدي وعكسه
 كما صرح به الرازي **قوله** وقيل معناه خلق الالهة قد عرفت ان المعنى الاصل
 لهداية الرجل جعله مهنديا ولما كان افعال العباد غير مخلوقة لهم عنده شائنا
 جعلوا الفعل المسند اليه تعبارة عن خلق الالهة والمعتزلة لما اعتقدوا
 ان افعال العباد مخلوقة لهم وان الالهة من افعالهم اولوها بالدلالة الموصلة
 وجعلوا اسناد الفعل اليه مجازا بناء على اصلهم في الالهة بنفخ قد نصت
 الالهة عندها الى غير الله تعالى كقولهم لا يهديهم الى صراط مستقيم وان هذا
 القرآن يهديهم وهو مجاز عقلي في انشاء الفعل الى غير ما يؤول اليه لكونه سببا في حصوله
قوله وبالله الدلالة الموصلة الى المطلوب الى غير ما يؤول اليه لكونه سببا في حصوله
 للهداية عنده المعتزلة وما ذكره الرازي تفسيره لنا عنده المجلد السنة وهذا هو الصواب
 في كل من التفسيرين وفي كلام بعض المشايخ ان الالهة عندنا خلق الالهة
 وعند المعتزلة بيان طريق الصواب قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ
 بيان الحقيقة الشرعية المدارة في اغلب استقالات الشرح والمشهور بين

انما يتعدى بحرف جوف
 رأس الطريق

مطل
 المجلدات له

وقد دله على الطريق بده بالضم لانه
 بالفتح والسكر فتا صحا

هنا

والشهور ان الالهة بنفخ
 هو الدلالة الموصلة على طريق قول
 الى المطلوب سواء حصل الوصول
 والاهتداء او لم يحصل
 شره عقابا قبل غير

الالهة اذا تعديت بنفسها الى
 وازا وصلت بحرف جوف فقلنا شرعت
 من امرهم فكان اولى الاسم
 ان يقول كعبين شرع صح

فداه فداه فداه فداه
 الى الابد سواء فداه فداه فداه

القول هو المعنى اللغوي أو العرفي وذكر الاصطفا في شرح الطوالع ان الهداية
وجدان ما يوصل الى المطلوب وهو غير مرضي لان ذلك الوجوه ان هو الا ابتداء
لا الهداية لان من وجد المطلوب ولم يدل عليها غيره فقد هو مهتد لا ياد
اللهم الا ان يقال هذا تعريف الهداية بمعنى الاهتداء **قوله** فانها الى الهداية
مستعملة في كلا المعنيين وبما الدلالة الموصلة والدلالة على ما يوصل **قوله**
انك لا تهدي من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء وهذا اشكال استحال الدلالة
في الدلالة الموصلة ومعنى الآية انك لا تقدر ان تدل في الاسلام كل من
اجبت ان تدل فيه ولكن الله يهدي من يشاء **قوله** واما ثبوت
فدنياهم الآية هذا اشكال استحالها في الدلالة على ما يوصل والمعنى نصبتهم
الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعونا بهم فاستحقوا الهدى على الهدى
اي ما دعوا اليه من الهداية وهذه الآية ترد على المشهور التفسير المشهور
للمعنى على ما لا يخفى **قوله** ولذا عرفوا المتقدمون الى وجه التأييد لهذا
انه يلزم من خلق الاهتداء في العبد ان يصل الى المطلوب وهذا معنى قوله
وكلم الله يهدي من يشاء اي يوصله الى المطلوب بخلق الاهتداء فيه
فان قلت بر على تعريف المتقدمين مثل هذا فلم يهتد قلت هو مجاز عن
الدلالة والهدوة الى الاهتداء بالنسبة الى اصل الوضع وان صار حقيقة
عرفية بحسب شيوخ الاستعمال **قوله** وبعضهم دفع دفعوا حتى اعتراضات
اكتشاف **قوله** جدوى الى نفعاً وفائدة وقيل لا منافاة بين تعريف الراعي
والزحشي لان ما قاله الزحشي محمول على الهداية الكاملة وما قاله
الرازي محمول على مطلق الهداية فتأمل **قوله** الى الصراط المستقيم اصل الطريق
الواضح الذي لا عن فيه وقيل وكل قول وفعل يرضاه الله تعالى والمراد جبرئيل
الشرعة النبوية والملة المحففة اي المائلة الى دين الاسلام والشرعة
والملة والدين بمعنى واحد وهو الطريقة المعهودة عن النبي صلى الله عليه وآله
اخذت من حيث املأوا الشارع يسمى ملة وان اخذت من حيث الازعان
يسمى ديناً وان اخذت من حيث انه جعل سبيلاً مسلوفاً وطريقاً واضحاً شرعاً
وشرعية وهو في الاصل الطريق الظاهر ومورد الماء نقلت الى ما شرعه
الله تعالى لعباده من الاحكام **قوله** وهذا معنى قوله الصراط المستقيم تلويح
اي اشارة الى براءة الاستعمال وهو لفظ مركب من صريح واستعمل فخرج معنى
فاق واستعمل بمعنى خرج صوت الصبي حين يولد من الفم ثم نقل ونسب

اي انما عرفنا بهذين التعريفين

لا يبدل على قدام الهدى والاضلال
فانما هي الهدى موصلة الى المطلوب
والا كما اجتمع مع المعنى هـ

مطل
الفرق بين الشريعة والملة
والدين هـ

مطل
باعتبار استعمال
هـ

كل ما يشتر بالمقصود من ذلك العلم وحاصلها ان يكون في ابتداء الكلام
اجمالاً بما يتقوله الكلام ليكون الابتداء والاعلى الانتهاء وهذا هو المطلوب
في البيان وقيل اي ان يكون افتتاح الخطبة والاعلى غرض المتكلم **قوله**
لان الشريعة علة تكون ذلك تلويحاً الى ما ذكره وبيان ان الصراط المستقيم
هو الشريعة النبوية وهي تتعاضد في الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وانما اقتصر شارح على الاولين لكونهما اصلاً للاخيرين في الواقع واصول
الفقه الفقه باحث عن كيفية استفادة الشريعة من الكتاب والسنة
فيكون تلويحاً الى براءة الاستعمال وكان هذا من المصنوعة عناية للمناسبة
بين التمجيد والتصنيف على ما قيل ذكر النجدة متضمناً مضمون التأليف في
صحة التصنيف **قوله** والصلوة وهي من الله تعالى الرقة على عباده صلى الله عليه وسلم
ومعنى الرقة تعظيم شريعة وابتداء الى يوم القيمة وفي الآية تشييع خامنة
ومن الملائكة الاستغفار له وهو باب قوله صلى الله عليه وسلم ان ليبيان
على قلبه وان لا يستغفرا الله في كل مائة مرة على احد الوجوه وهو ما نقل عن الجليل
قد سره ان العبد قد ينتقل من حالة الى حالة اخرى ارفع منها وقد بقي عليه
من التلويح عنها بقية يشرف عليها من الحالة الثانية وهي كالتسبيح ان كان
من القرين فيطاع الله الملائكة على ذلك اذا وقع للمعنى فيتعفوا الملائكة
تقديماً له ومن المؤمنين دعاء له بعشرة المقام المحمود واولى ما يروى بها ما
امرنا به عليه الصلوة والسلام بقول اسألو الى الوسيلة والغضيلة والرد قبل الالباب
الرفيعة ولا تستلزام الدعاء القبول فضلاً ووقوع المطلب على من طلب له
وايضاً كانت الصلوة على الرسول بشرة خصه الله تعالى بسماع وصيه وامره
بتبليغه والنبي بشرة خصه الله تعالى بسماع وصيه وقدرته بالسلام وقد
صم جواباً بانه يكره ترك الصلوة والسلام والاقتضار على احدهما وقيل المراد
بالكراهة خلاف الاولى وليست على بارها فان الايمان بها فيه اجر وتركها
او احدهما فعل يتركه الابواب وتارك الاول واعلم ان للفضلاء في ابتداء التأليف
سبع طرق ثلثة منها واجبة وهي البسملة والتعقيب بالحمد لله والصلوة على النبي
ثم وارجوة جارية احدهما ذكر باعث التأليف والثالث منه الكتاب والثالث
مع النعم الذي فيه التأليف والراجح ذكر كيفية وقوع المؤلف ابتداءً بالحمد
ببرائة الاستعمال **قوله** من اقتضى بضم القاء وفتحها لان الاختصاص بحسب الارضا
ومتعدى ما قاله الله تعالى يخص برحمته من يشاء والمتعدى اقصر لانه لغة انحراف

المطلع

مطل
الصلوة

معنى الصلوة في اللغة رقة القلب
وهو لا يصور في حقيقة تعجيل
الى غاية اعنى الفاعل كذا
حاشية دق
اقتدر

لغبي

فرق بين الرسول
والنبي هـ

المطلوب هـ

مطل
ما يجب في ابتداء التأليف

مطل
الاختصاص بحسب الارضا
وسمى

مطل
البيان الذي هو المقصود
كما في الورقة ١٨

وآل

خوانی جنبه

رحمہ اللہ

فليلاحظ دلالة الجنس على انشاء
لفظ مشترك
المشترك المعنوي كقولهم اللفظ
موضوعي لما افحصت عام مع ذلك
المعنى اختلفت كما سمعنا في
منازل الناس والناس في
انواعهم في العام وهو المشترك
بالارادة ككشف ما
كان في البليغ في جز
هذا كقطع ما

والايمان اليه لعدم توقعه على نظر استدلال واسام حجة الكمية فلان فروع ديننا
واحكامه اكثر من احكام جميع الاديان لان غالب الاديان والشرايع الماخضية كانت
احكامهم قواعد كلية كالامور المنية وقد استعمل الشدة في الكميات مجازاً
عن الكثرة والخاص ان بعض الاديان يكون اشدها تنبى باعتبار قوة ظهور
المعجزة وافضلية الرسول وكثرة الاحكام والنظر في الادلة ووضوحها ولذا قال
ان الايمان التفضيلي وهو الايمان بكل فرد فرد بديل اقوى واكثر من الاجمال
واما قولهم ان الايمان الاجمالي لا يخط عن درجة التفضيلي فانما هو بالاتفاق
باصول الايمان فاعلم ذلك **قوله** والدين وضع الذي سابق لذوى العقول والمعاد
من الوضع التخصيصي هو كما جئنا لشمس التخصيص بالادلة وغيرها وباقى قوتها
كالتفصيل **قوله** المحجوب بالنصب معقول الاختيار ويجوز ان يجرى **قوله** الى ان يجرى قال ابو عبيدة
اليك الكريم ويبطل مع المصير ويراد ان يجرى بالثبوت يقال فيه بالسكون وفيه بالثبوت
فانما اذيرة وفيه قال ابو سفيان في قوله تعالى فيهم من اتهم فيهم من اتهم فيهم من اتهم فيهم
وصانها قال وقد قرئ بالتشديد قال ابو الليث جيل في التشديد واما قوله
ففرق بين الخيرة والخيرة واجمع بالآلة حال الازمة في لافق بينهما عند الموقفة
باللغة وبما جئنا من التفضيل نقول فلان في الناس فلا يقولون فيهم من اتهم فيهم
ولا يفتي ولا يجمع لان في معنى الفعل التفضيل **قوله** عن الاوضاع الصالحة هي الصلة
بصنع صانع كالتشكلات التي للمسير فانها اوضاع صناعية وكما يجوز في انما
والحياكة وغيرهما مما كان بشرع للكفار والمناقضين شيئا بينهم **قوله** الغير الشا
الى التميز الى صلة والارعية لتخصيصاته تعالى ابناء الاراضى والاشجار في
بعض الاماكن بالاجيان المعقولة **قوله** لذوى العقول الى قول الاصول ان يجعل
سابق لذوى العقول قديرا او احدا من افعال الحيوانات المنخفضة
بالاجيان والاجاز **قوله** كالموجبات اي كالحكم بان لنا مجموعا وعطفا
وضوحا وعضيا فان كل واحد منهما نفعه ذلك في غير اختيارية العقل كليم
بذلك باستعانة الحيوان بالاطنة **قوله** المحجوب عن الكفر يمكن ان يكون المحجوب
مادة للاختيار اشارة الى ان التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح ويجوز ان
يكون اقتران الكفر كاذرة الشارح فانه وضع الذي عنده من يقول بخلق
افعال البطارق اذ في غير احسن سابق لذوى العقول باختيارهم المذوق **قوله**
وقوله بالذات ان مفهوم كلام الشارح ان هذا القول ببيان الواقع في بعضهم
اقترن به عما بالوصف والظاهر ما قاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا بالخبر وعناه

علم
ايمان اجمالي ايمان تفضيلي
تفريق الدين

خير خيرة
الاختلاف في المفهوم شرط في
الاشتمال على اللفظي كذا في
اول الصيغة في الورع
في التلويح
في بحث المعاصي والاصحاح
تحقيق الاشتمال على اللفظي
في شرح الكراف في المقصود
اشتمال في اوائل بعد مقدار اسبوع
اجزاء مثله

وجوب انبائات

قارادة

ان ذلك

ان ذلك الخبر وهو ما وعد الكريم من الكرامات بذاته **قوله** فان ذلك الحاصل
المناسب كالعلوم والادراك والكتابة والضحك المناسب لان وكالمشي
المناسب بجميع الحيوانات واكثر من غير المناسب كالنهيق الصهيل والنسب
الى الانسان **قوله** من القوة الى الفعل القوة كون الشيء من شأنه ان يكون ليس
لكائن والفعل كون الشيء من شأنه ان يكون وهو كائنا وقبل القوة اسكان
حصول الفعل مع عدمه وهذا المعنى هو المتعارف عند المنطقين كما يقولون
الانسان كاتب بالقوة اي يمكن حصول مع عدمه الانسان كاتب بالفعل
اي حال كونه يكتب **قوله** كمال الكمال ما يمكن به النوع في ذاته او في صفاته والاول
هو الكمال بتقديم على النوع كالهيو والصور النوعية فان الصورة الجسمانية
مع الهيو طبعية جسمية ناقصة غير متحصلة وانما تحصل وبكل نوعا بانضمام
الصورة النوعية اليها وكذا الجسم طبعية ناقصة غير متحصلة وانما تحصل
بانضمام الفعل اليه والآن ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم وسائر الفضائل
وهو الكمال التي تشاره عن النوع **قوله** ذكرنا علم تبينها ان علم يذكر في ابتداء
الكلام تبينها للسامع على ان ما يلحق اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب
ضبطه فيثبت السامع له ويصنف اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكلية
ولا يضيع الكلام نحن موقفة في مثل هذه المقام كالحسن موقفة في قوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله والمراد الخطاب العام لكل من تصدى لقراءة كتابه وجميع
له الاشارة ان اعلم موضع لخطاب الواحد المذكور لان دلالة على الخطاب
العام لا ينافي وصفا للواحد اذ ليس الغرض من خطابنا معينا **قوله** كل
مفهوم مركب ان لا بد للشارح في علم ان يصوره بوجه ما اما بوجه او برسم
او بلازم من لوازمه ليتمكن التوجه اليه اذ لو لم يتصور للشارح ذلك العلم لكان
بلا لبدا للجهول لطلق وهو حال لاقتناع التوجه نحو الجهول المطلق وان يرف
موضوعه وهو ما يجت فيه عن عوارض الذاتية لبيته ذلك العلم المطلوب
عنده عما سواه من العلوم مزيد امتياز لان غاية العلوم يجب تباين الموضوعات
فان علم الفقه مثلا افاضتاز عن علم اصول الفقه باعتبار ان موضوع علم الفقه
افعال المكلفين من حيث انها محمل وتحرم وتصح وتفسد وموضوع اصول
الفقه الادلة السمعية من حيث انها تنبسط عنها الاحكام الشرعية
فلو لم يرف الشارح في العلم ان موضوعه اي شيء هو لم يتميز العلم المطلوب
عنده مزيد امتياز ولم يكن له زيادة بصيرة في طلبه وان يرف غايته بان

علم
بالقوة وبالفعل

قوله انما ذكرنا العلم
لان الانسان به انما يكون لتبينه
التسامع اي ان التكليم قد عرف
بما سمع كلاما وشرع الى انما هو غير
بما سمع به فيها وما ذكره النص
في قوله انما الاستعمال بغيره عن
ذلك لان المراد ان يكون
في ابتداء الكلام فكونه في
ابتداء القصة ما هو رعاية المنا
بين التخيير والتصنيف

قال صدر الشريعة في آخر وجوبه الشك في اصول الفقه اي هذا اصول الفقه واصول الفقه ما هي فتم فيها
 اولاً باعتبار الاضافة وثانياً باعتبار ان الغلب لعلم خصوص فيحتاج الى ترتيب المضاف
 والمضاف اليه فقال الاصل ما يبنى عليه غيره **هـ** **مبحث**

وانما عدل عن لفظ الفقه الى الشرع
 لان هذه الادلة سوى القياس
 يتبين بان علم الكلام يتكون
 اضافة الى اصول الى الشرع
 علم فائدة جامع الاسر في شرحه

والاصل بمعنى المصدر في عبارة
 وفي البحث الى سبب
 تفصيله في الورق ١٦

في الاصل اي في اصل وضعه
 وابتداء نبوته سبب في الرق
 ورق ١٦

اعلم ان الاصل يطلق على ما يبنى
 عليه غيره وعلى الراجح بالنسبة
 الى المرجع يقال الاصل في الكلام
 الحقيقة وعلى ما صحح مجال
 فيما غلب عليه بحاسة ونظام
 البخارة وعلى القاعدة الكلية
 نحو انما اصل وحسن الاصل تقدم
 على النظام وعلى الدليل يقال
 الاصل في هذه الشبهة الكتاب

سبحان
 لغت
 او استخرجت
 المجموع

قد يطلق الاصل على ما يبنى عليه
 ابن ملك في اول القياس
 في الورق ١٦

بان يصدر بغيره من فوائده معتد بها بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم
 ليزداد سعيه في تحصيله اذ لو لم يعرف غايته والفرص منه لكان شروعه فيه
 وطلبه له بعد عتبا وان يعرف اسمه لم يواز توقفه على علم اخر كوقوف علم التوفيق
 على اللغة والخود والمعاد والبيان وغير ذلك فانه يعرف استمداده لم يحصل مقصوده
 كما ينبغي اذ ان توقف ذلك فاصول الفقه مركب اضافي كل واحد من جزئيه وضع
 لغة لغيره ثم نقل عن مضمونه الاضافي وجعل عالماً للعلم ومضمونه الاضافي غير صادق
 على مضمونه العلمي فان مضمونه الاضافي ادلة الفقه ومضمونه العلمي العلم الخاص
 ولا شك انه غير صادق عليه ولان اثبت مزايا التفات فيه الى حال
 الاجزاء من دلالتها الى ما وضعت له على ما عرفت وانما الالتفات فيه الى
 ما نقل اليه والاول بالعكس كعبادة علماً ومضاه فله بكل اعتبار من المؤمنين
 حده وانتهى ما تعلقت به القام المونوم العلمي والشارح رحمه الله انما بين المونوم
 الاضافي وكان الاول بيان العلم لانه المقصود وانما لم يبين المونوم العلمي لان
 المص ليس مراده الا الاضافي بقرينة قوله ثلثة والرابع القياس فاما
 حصر مضاه فيشوق على معرفة المضاف والمضاف اليه لان معرفة المركب
 موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول جمع اصل وهو من الاسماء الاضافية التي
 لا يتصور الا بالقياس الى شئ اخر يكون فرعاً والفرع ايضا لا يتصور الا
 بالقياس الى شئ اخر يكون اصلاً فيكون تصور كل منهما مع تصور الآخر
 لا بالآخر فان الاول لا يقضي دوراً على الآخر بخلاف الثاني والاصل في اللغة ما يبنى
 عليه الشئ من حيث يبنى عليه وبهذا القيد في ادلة الفقه من حيث يبنى
 على علم التوحيد فانما يبنى على اعتبار فروع لا اصول وقيد الحقيقة لا بقرينة في تعريف
 الاضافيات الا ان كثيراً ما يخفى لشهرته ثم نقل الاصل في العرف
 الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل كلما تناسب المعنى اللغوي
 فان المرجع كما يجب ان لا ينعى انشاء على الراجح كالحقيقة وكذا الفروع الجزئية
 والمدلول بالقياس الى القاعدة والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به
 الدليل وذهب بعضهم الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدم واليه
 لان الانشاء كما يشمل الحسن كما يتبادر السقف على مجرد ان يشمل العقل
 كما يتبادر الحكم على الدليل فيجوز على المعنى اللغوي وبلاضافة الى الفقه يعلم ان المراد
 الانشاء العقلي فيكون اصول الفقه ما يبنى على غيرها ويبقى اليها ولا يبنى على شئ
 ومبنياً لا دليله والفاصل ان يقول الانشاء العقلي يشمل انشاء الاحكام

يتخصص

الجزئية على القواعد الكلية والمعلومات على العلل والافعال على المصادر ونحو ذلك
 فلا يتحقق انشاء الحكم على الدليل الا بالارادة فلا حاجة الى جعل الاصل بالمعنى
 اللغوي الشامل للمقصود وبغيره لان المعنى العرفي وهو الدليل مراد قطعاً والفقه
 في اللغة الوهم ومنه قوله تعالى ما نفقه كثيراً مما تقول اي تفهم قال ابن عطية
 في تفسيره يقال فقه الرجل بركات القاف الثلثة فالفقه اذ اسبق غيره
 الى الفهم والكسر اذا فهم والضم اذا صار الفقه له سجية وفي الاصطلاح
 العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم والاعتقاد
 بما رسم المطابق يطلق على الاعتقاد والراجح الذي هو القدر المشترك بين البعدين
 والظن وهذه الاوصاف تبين بغير ج بقاء الاستدلال ما علم كونه من الدين
 بالضرورة كما كان الاسلام فانه ليس من الفقه لانه ليس باستدلال
 واجيب بالمنع وكون الدليل على الحكم قطعياً لا يخرج عن كونه استدلالاً
 فان الاستدلال اعتمد من القطعي والظني والحق ان الفقه بعضه قطعي ثابت
 بالكتاب والسنة المتواترة وبعضه ظني ثابت بحجة الواحد والقياس
 كذا في شرح البدر في التعريف الاول مناسب لاصطلاح المتكلمين لان
 العلم عندهم مقابل للظن فالعلم بمنزلة الجنس وباقى قيوده كالفصل واما
 حده علماً فهو علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
 الفرعية عن ادلتها التفصيلية توصلاً تقريباً فاستنباط الاحكام فصل في
 استنباط الصانع والماحيات والصفات والشرعية للنقلية والفرعية
 للاصولية والتفصيلية لاجالية والتوصل الغريب يخرج العلم بقواعد
 العربية والكلام لانها من مبادئ اصول الفقه التوصل بها الى الفقه ليس بقريب
 اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية
 وبواسطة ذلك بقدر على معرفة استنباط الاحكام من الكتاب
 والسنة وكذا يتوصل بقواعد علم الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة
 وجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والمراد بالقواعد هو القضايا الكلية
 التي يتبع كبرى الصغرى السهلة المأخوذة عند الاستدلال على مسائل الفقه بالمثل الاول
 مثلاً اذا قلنا الحج واجب لانه ما مور الشارح وكل شامور الشارح واجب فالج
 واجب فضمت القضية الكبرى الى الصغرى السهلة الحصول ليجزى المطلوب
 انفق من القوة الى الفعل وهو معنى التوصل بها الى الفقه واعلم ان القاعدة
 ان القاعدة والضابطة والاصل والقضية والقائمون بمعنى واحد وهو امر

وان لم يبين على ذلك شئ من الاعراب

معنى القريب
 قوله وان لم يبين لولا انشاء قبل
 بني الادراك انشاء وهاهنا في الصحيح
 ان يكون الكلمة هنا مبينة للمعنى
 والناس يخطون في استعمالها
 على صيغة المعلوم زعماءهم
 انها لازمة وحيث زاده

فقه

علم

لم

لم

كل منطبق على جميع شيا ليقول احكامها منه نحو الامر للوجوب فانه قاعدة
 كايته يصدق على اقيمو الصلوة وانما الزكوة بان يقال هذا امر وكل امر
 للوجوب فهذا الوجوب وموضوع اصول الفقه الاوالة السميكة الكلية
 من حيث تنبسط فيها الاحكام الشرعية والصحيح ان موضوعه الاوالة
 والاحكام غاية ما في الباب ان يباحث الاوالة اكثر واكثر كسنة لا يقتضي
 الاصالته والاستقلال وغاية اصول الفقه وفائدة اجابات الافعال
 لاصوال المكلفين اخذ من شخصيات الاوالة والغاية والفائدة معانيها
 واحد والوقوف اعتباري وكل مصلحة ترتب على فعل يستمر غاية من حيث انها
 طرف للفعل ونهاية وفائدة من حيث ترتبها عليه وتيسل الغاية في العلة الكاملة
 على طلب الشيء واستمداده من الكلام والروية والاحكام الشرعية اما الكلام
 فلتوقف افادة الاوالة لاحكامها على معرفة امته وقول وصفاته وانفسه
 وصدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما
 الروية فلتوقف معرفة دلالة الاوالة على العلم بموضوعاتها الفقهية الحقيقية
 والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم والاقتضا
 والاشارة والتصريح والكساية وغير ذلك واما الاحكام فلان الاوالة
 متوقف على تصور الاحكام بحقايقها التي تقتضيه ويمكن من ايضاح
 المسائل بالشواهد لا على العلم بقبولها للاستلزام الدور لان العلم بثبوت
 الاحكام متوقف على اصول الفقه فلتوقف اصول الفقه على معرفة الاحكام
 من هذه الجهة للزم الدور والمراد بتصورات الاحكام تصور الوجوب والحرمة
 والندب والفتنة والكراهة والفاد والاداء والقضاء لئلا يمكن
 من اثباتها ونفيها بالدليل لاستحالة كون الامر للوجوب مثلاً بدون تصور
 الوجوب وكذا البواني واما ان المصنف رحمه الله خالف مصطلح
 عامة الاصوليين في التعبير باصول الشريعة لما ذكره الشارح من الفائدة التي
 قصد بها ونحن قد تكلمنا بالعبارة المشهورة بينهم هذا او اصول الدين
 عام بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الاوالة البعينة وموضوعها
 انه تعالى الموجود من حيث هو او المعلوم موجودا كان اولاً وفائدة القول
 بالسعادة الدينية والدينية هذا والفرض من توقف سائر العلوم انما هو
 امتياز المرفوع عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا اعطاء الحقيقة لانها
 مساندة ولي لا تقام الا بالوقوف عليها **قوله** وهذا القيد يعني قيد احتيجته

اصول الدين

هكذا

لا بد منه في نظام كلام الشارح يدل على انه يجب ذكر هذا القيد في تعريف الاصل
 وعدم ذكره في كل وهو ممنوع لان قيد الحقيقة مراعى في الامور التي تختلف
 باختلاف الاعتبار والاضافات وان لم يصحح به وكثيرا ما يجدون
 هذا القيد اعتمادا على شهرته وانسباق الذهن اليه والحاصل ان الدلالة على الحقيقة
 امتا صريحة واما التزامية ولا يقال الحمد ودلائلهم بدلالة الالتزام لاننا نقول
 ذلك قول البعض وعليه ما منع اذا كانت الدلالة مشهورة متبادرة
 الى الذهن كما هنا ولفظ حيث لموضوع للمكان استيعاب لجهة الشيء
 واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود داي من هذه الجهة وبهذا
 الاعتبار **قوله** فان هذه الاصول في علمه يبين ان هذه الاصول فرع بالنسبة
 الى علم التوحيد لا ببناءها عليها واصلا بالنسبة الى الفقه فلو لم يذكر قيد الحقيقة
 لانتقض تعريف الاصل بتعريف الفرع وبالعكس وقد عرفت انه لا يحتاج الى
 ذكره صريحا **قوله** قال الشارح المراد شرح هذا الكتاب وغيره **قوله** بالمصدر
 اي الشريعة كالعدل والزمور بمعنى العادل والزاير فيكون المعنى الدلالة المعنى
 نصها الشارح وهو من اضافة السبب الى السبب لان الشارح سبب
 والاصول مبنية عنه **قوله** وهو انه تعالى والرسول فانه تعالى هو الشارح في الحقيقة
 والرسول شارح بحسب الظاهر لانه الذي اوصل الشريعة اليها فهو سبب قريب
قوله لكونه اي الشارح مود فاما بيان لكون الامم للعهدة **قوله** تعظيم المضاف كقولك
 بيت الله وناقته وعبدة الخليفة **قوله** او المفعول الى يجوز ان يراد بالمصدر
 المفعول الى الم شروع كالضرب بمعنى المضروب والمخلق بمعنى المخلوق فيكون
 المعنى اولة الم شروع الى الاوالة التي تثبت بها الم شروعات وتناول
 الاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه المجمع من المعلوم
 ان القياس لا يدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فاعني مجموع الآيات التي
 ثبتت بها الم شروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد ثبتت اجماع البعض
 وان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالقيد الاوالة التي ثبتت بكل واحد
 منها الاحكام **قوله** فتكون الامم فيه اي في المصدر للجنس اي جنس الم شروعات
 والاضافة اضافة السبب الى الحكم والدليل الى المدلول فان قلت لم لا يكتفى بالام
 للاستراق قلت لان الم شروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس
 لا يدخل في اثباتها كما ذكرنا اللهم الا ان يخص الم شروعات بالاحكام وهو الظاهر
 فيضع جعلها للاستراق لكن الاصل فيها الجنس **قوله** وفيه اشارة الى ان يكون

مطلوب استفعال حيث لعبد الخليفة

الشرع ما شاع به

بيان الشارح

قال في المطول في ديباجة التلخيص الشارح هو الرسول ومعاون الشارح هو الآل والاصحاب

في بحث لا يدخل القياس في اثبات الاحكام ايضا لان القياس من كلام الله تعالى لا من كلام الناس فيثبت الاحكام بالان يقال الاطلاق في ثبوت الاحكام

الاضافة لتعظيم المضاف اليه لشارة الى ان المشروعة ثابتة بهذه الادلة
 معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول **قوله** واصنافه اي المصدر
 والاول ان يقال والاضافة كما تقدم **قوله** لتعظيم المضاف اليه كقولك
 استاذي فلان وقولنا الله الهنا ونحمدنك **قوله** وهذا التوقيف يعني
 الذي قاله الشارع **قوله** وهما كذلك اي لم يكن محل المصدر على معناه
 وهو البيان والاعطاف لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان الذي
 هو معنى الشرع وهو قولنا كان المراد اصول الشرع والمشرع لعدم
 استقامة محل المصدر على معناه **قوله** والاعطاف اسم لهذا الدين اي الاظهر
 ان محل الشرع هنا على انه اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع
 وغيرهما لانه حقيقة عرفية بخلاف جملة على الشارع والمشرع فانه مجاز والمحل
 على الحقيقة اولى **قوله** يقال شرع فخر هذا انما يريد كون الشرع
 اسما لهذا الدين كالشريعة ووجه انه لا فرق بين الشرع والشريعة لانه
 يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد اي دين محمد فاستدل على ان الشريعة
 هي الدين بما ذكر في الصحاح فيكون المراد بالشرع هو الدين **قوله** لان الاصول
 اصول لعلم الكلام وفيه نظر لاننا لانسمي هذه الادلة اصولا ايضا بالنسبة
 الى اصول الدين لان كون هذه الادلة حجة فرع على اصول الدين فلا يكون اصولا
 وذلك لان كونها حجة متوقفة على معرفة الله وصفاته من حيث انه
 واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء
 مرسل المرسل منزل الوحي اليهم مظهر للبهجة على ابيهم وعلى معرفة كونهم
 نبيا صادقا فيما جاء به من عنده ربه وغير ذلك مما لا يعاين الا في اصول الدين
 فلو توقف اصول الدين عليها لزم الدور كذا قيل واجيب باختلاف
 جهة التوقف فان الكلام يتوقف عليها من حيث الاعتدال به وتوقفها
 عليها بحسب الذات وتوضيحه ان العقائد الدينية وان استعمل بها العقل
 لا يثبت بها الا اذا اخذت من الشرع والاصول متوقفة على الكلام لتوقف حجتها
 وجود الباري وصفاته والعقائد من حيث الاعتدال يتوقف على الكتاب والسنة
 المتوقفان عليها بحسب الذات فلا دور واختلاف جهة التوقف واجيب ايضا
 بان المتوقف على الشرع انما هو وجوب الايمان كما هو مذهب البعض
 من انه لا وجوب الايمان بالاسم والشرع متوقف على نفس الايمان فلا دور
 والقائل ان يقول بمنع الافادة اي لانه لو قال اصول الفقه افادة

وانما قال اصول الشرع ولم يقل اصول
 الفقه لان الروي الشرع الاحكام
 الشرعية بطريق اطلاق المصدر
 على المفعول والادلة الفقه الوقوف
 على الاحكام الشرعية ولا يشك
 ان هذه الاصول مثبتة للاحكام
 الشرعية والوقوف عليها فلا بد
 اختار الشرع دون الفقه فلو لم يكن

في بحث لان اطلاق المصدر على الفعل
 لا يبعد لان المراد بالشرع مطلقا
 لا الاحكام فقط كما ذكر في كشف
 على اطلاق قوله على هذه الاصول
 له تدعى والقياس مظهر
 ثبت هذه الفضلاء

جهات
 ولقد ذكر صاحب الكشف
 والتوقف حجة الى ان
 العبدان عن الفقهين على كون
 الشرع اسما لهذا الدين فعلى
 هذا لا يخفى بان ارجح اقول
 ان شرع وانما هو على
 قبله في الاحكام

التخصيص

التخصيص الفقه ولئن سلم انه يفيد التخصيص فلان اسم الافادة مطلقا
 بحيث يكون الاصول مقصورة على الفقه لا يتجاوز منه الى غيره بان لا يكون
 اصولا لغيره بل انما يفيد تخصيص الاصول بالفقه من جهة استنباط المعاني
 اي الاحكام الفقهية بدلالة المادة اي مادة لفظ الفقه وذلك لا ينبغي اصالها
 لغيره واجوب ان الاضافة الحقيقية يقتضي تخصيص المضاف بالمضاف
 اليه دون غيره كغلام زيد اذ التخصيص هو التقيد بالشيء دون غيره ومنه
 خصصت فلانا بالذكر ونخصك بالعبادة لا يفيد غيرك ولو كانت الاصول
 اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن لتخصيص الاضافة فائدة فتأمل **قوله**
 فالاولي ان يقال الشرع بمعنى المشرع اي قال بعض الشارع وهذا الوجه
 اي كون الشرع بمعنى المشرع هو الراجح اذ احد المتضامين بضاف الى
 الآخر من حيث هو متضام لا الى غيره فيقال اب الابرار فاذا اضيف
 الاصول الى شيء يتبادر الى الذهن ان ذلك الشيء فرع له **قوله** والمراد
 اي بالمشرع مفعول خاص وهو الاحكام الشرعية بخلاف المشرع الذي
 قاله الشارع اولا فانه يشمل الاحكام الفرعية والاعتقادية **قوله** فهو مرادف
 للفقه في كلام صاحب البيتين ما يدل على انه ليس مرادف للفقه فانه
 قال انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد بالشرع الاحكام
 الشرعية بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه
 الوقوف على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام
 المشروعة للوقوف عليها فلذا اختار الشرع دون الفقه انتهى ولا شك
 ان الوقوف على الاحكام المشروعة غير الاحكام الشرعية فكيف يكون
 مراد قاله **قوله** للعلم يلزم الزيادة على قدر الحاجة اي وما في الفقه قلت
 لاضرورة في محل الشرع في محل الشرع على الفقه الذي هو مجازه مع
 امكان محله على الحقيقة العرفية واستلزامه الفائدة الزائدة المبررة
 كورة مع حصول الغرض وهو اصالها للفقه والاصل ان العامة باضافة
 الاصول الى الفقه اثبتوا اصالها واختصاص فرعية بها وسكتوا عن اصالها
 لانهم نفوا عن غيره والمص بين اضافتها الى الشرع اصالها له ولغيره الذي
 سكتوا عنه فقصه الكل فيما ذهب اليه صحيح فان العامة اقتضوا على ما احتاجوا
 اليه في هذا المقام وببيان ما هو اصول الفقه والمص نظر الى عموم اصالها فافادها
 الى الشرع **قوله** لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور وهو قولهم انما قال اصول

قوله فالاولي ان يقال الشرع بمعنى المشرع
 تفيد الشرع بمعنى المشرع
 يعني المفعول فلو كان
 ساقا بقوله او المفعول
 كونه مرادف للفقه
 لا يخفى على ان المراد
 على الاحكام المشروعة
 الاصل وان اردنا ان
 الاحكام الفرعية فلا بد
 البيان على ان المراد
 لا يصلح اعتبار المصدر
 اكثر المفعول في حقه
 اولى وقد روي عن ابن
 انه عرف الفقه بانه معرفة
 ماله وما عليها وادركه
 لا اعتقادات والوجوه
 والعقائد فاما في التخصيص
 فاما كونه زيادة في
 هذا المص في قوله
 وقوله وانما بغيره
 فصل القياس بقوله
 الرابع كانه في
 بعض الفضلاء

هذا اصل لطيف جدا
 فانه ليس شائع وان جاز ولذا
 افرد به بالذكر حتى

من البعض الآخر فلا يلزم التساوي قال بعض الشرايع والاصول ان يقال
 اغافوه بالذكر لان جهة الاصل فيه ليست عندي حقيقة قال المشرع يتناول
 الاحكام والعلل والاسباب والشروط والقياس لا يدخل فيها سوى الاحكام
 فانضم هذا الى جهة فرعية المذكورة ووجه كونه اصلا فافوه بالذكر تأمل ولا
 يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح في اشارة الى الاختصار ايضا فاهم من ان
 بذلك فافهم **قوله** فان قلت في مورد هذا السؤال قول اوله ليس يقطع على
 الثلثة **قوله** الامة المؤلفة كقولهم في ثلثة قروء وقولهم في اوله مستم من
 والعام المخصوص كقولهم المشركين والاجماع المنقولين بناطبق الاحكام قول
 عبادة السلام اجمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شئ كما جاعلهم على الاربع
 قبل الظلم **قوله** والقياس بعلته منصوبة كطهارة سور سواكن البيوت قياس
 على سور الهرة فان العلة منصوص عليها في الاصل وهي الطواف وقياس
 في اللواطة على رمة وطى الحائض فان العلة منصوص عليها في الاصل وهو الاكل
 وانما كان القياس بعلته منصوبة قطعاً لعدم الاحتمال بخلاف القياس
 بعلته غير منصوص فانه ظني الاحتمال ان يكون احكام معلولة بعلته غير تلك العلة
 التي استنبطها المجتهد ومع وجود الاحتمال تنول القطعية **قوله** فان قلت
 السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن السؤل في ثلثة قروء وهذا لا يضر اليه
 الا عند العجز **قوله** وبالقسمين الاوليين يجوز نسخ الكتاب وفيه نظر
 فان القسم الثاني لا يجوز به نسخ الكتاب لا خطأ ودرجته عنه لان النسخ
 يشترط فيه المماثلة بين النسخ والمنسوخ كاشيات في باب النسخ وكيف
 يقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور يجوز به الزيادة
 على الكتاب معناه لان الزيادة بيان في حيث انها تبين محتمل للفظ ونسخ
 من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالقياس على ما يعرف في النسخ ان شاء الله
 تعالى فاطلاق الشارح جواز النسخ به بهذه الاعتبار وفيه بعد لان هذا الانعام
 في اللفظ وانما ظاهر النسخ المحض فان قلت فائدة قوله بالقسمين الاوليين
 يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك قلت كانه يقول السنة متناول هذه
 الاقسام الثلاثة وقسمان منها في منزلة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب
 بهما فلان اسم السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز **قوله** اوله لان الثلثة هي
 هذا جواب رابع عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل احكام الحلال والحرام
 والبطمان واجواز والافاد والوجوب وعيها والمراد بالوصف المخصوص

لا قول ان يدرك خبر الاحاد
 في هذا الحكم فافهم

فالظاهر ان يقال في نسخ الكتاب
 قطعية لانه من الغرض المتعلق بالكتاب
 لا ما اقتضاه الشارح من كونه لا يخفى

جواز نسخ الكتاب

فان قلت ان المكنى القياس في نسخ الكتاب
 كيف يجوز اصلا في نسخ الكتاب
 باعتبار ان نسخ الكتاب لا يقتضي خلوها من الحكم
 قد يعلم ان نسخ الكتاب لا يقتضي خلوها من الحكم
 يجب علينا

والعموم والاطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز والاشارة وكذا ذلك من القطع
 والظن **قوله** والقياس معناه وصفة في خصوص الى العموم وذلك لا يمكن
 الا بتقدير حكم في صورة اخرى وهو النوع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى
 العلة والعللة الى النص فان الحكم في التقدير ثابتا بالنص كان له وجه يتناول
 تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان القياس في مظهر الاستنباط
 بخلاف الاصول الثلاثة وهذا معنى قولهم ان القياس في تغيير الحكم من المخصوص
 الى العموم ان اشياء **قوله** كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والمنطقة
 والشمع والتمر والمالح فان الربوا كان اولها خاصا بتغيير النسخ عمم
 الى مكمل وموزون قياسا عليها بعلته القدر مع اجنس **قوله** فان قلت
 بهذا السؤال نشاء في قوله والقياس معناه وصفة في خصوص الى العموم **قوله**
 وهو انقطع الى وصف الحكم الذي يشبه الاجماع هو قطعية الحكم بانه من عند الله
 تعالى او الرسول فيكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت وصف الحكم للاصل
قوله وفيه نظر وجهه انه لو صح ذلك لكان حال الامة اعلى من حال الرسول عليه
 السلام لانه كان يقول عن وحي ظاهري او خفي او استنباطي المخصوص
 وهو باطل على ان عند التهم تنوع عن الاجماع بل على حكمه احكام الله تعالى في اقاله
 دليل واما الاجماع فيما ذكره افواق عن دليل قد استفتى بالاحكام عن نقله
 فالسؤال باق واجاب عنه بعض الفضلاء بان اشتراط السند في الاجماع لم ينوع
 ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان الاجماع في اثبات الحكم يقتضي الاستدلال بنبط الحكم
 بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي لم يشرع حكما بالافتاد والرائي كان
 ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي وحي لا بالرأي فكان في اثبات الحكم اصلا مستقدا
 بنفسه بخلاف القياس فانه يتنقل الحكم من المستند الى الفرع وهو مقتضى
 اثبات الحكم اليه ضرورة فلا يثبت به صفة زائدة للحكم بل ينزل عنه القطعية
 الى الظنية واجاب بعض الشرايع عن اصل السؤال بان العلم حاصل بالاجماع
 غير العلم حاصل بالسبب الداعي وهو قطعي عند وجود شرائطه بخلاف القياس
 فانه لا يوجب العلم قطعا عند افتراض المدلول بغير تفاوت الدليل **قوله** فالاولى
 ان يقال في قد عرفت اذ لا حاجة الى هذا الاولى كما اجاب به بعض الشرايع
 لكن لما اجاب بجواب لم يتم قال فالاولى ان **قوله** هذه علة وهي قوله اوله لان
 الثلثة مقبلة اصل الحكم ووصفه والقياس معناه وصفة في المخصوص الى
 الى العموم **قوله** التوجيه كلام واقع وهو قول المص والاصل الرابع القياس

فان قلت في مورد هذا السؤال قول اوله ليس يقطع على الثلثة

والمراد بالاولين القروء والكيل

فان قيل يتسامح اذ القياس لا يوجب الحكم
 ولكن يظهر ان عام
 من جلي

والظاهر ان يقال في نسخ الكتاب
 قطعية لانه من الغرض المتعلق بالكتاب
 لا ما اقتضاه الشارح من كونه لا يخفى
 فان قلت ان المكنى القياس في نسخ الكتاب
 كيف يجوز اصلا في نسخ الكتاب
 باعتبار ان نسخ الكتاب لا يقتضي خلوها من الحكم
 قد يعلم ان نسخ الكتاب لا يقتضي خلوها من الحكم
 يجب علينا

فان قلت ان المكنى القياس في نسخ الكتاب
 كيف يجوز اصلا في نسخ الكتاب
 باعتبار ان نسخ الكتاب لا يقتضي خلوها من الحكم
 قد يعلم ان نسخ الكتاب لا يقتضي خلوها من الحكم
 يجب علينا

قوله لا علة مطردة بان يدور حكمه مع وجوده او عدمه حتى يدور عليه السؤال
 وهو قوله فان قلت على هذا ينبغي ان يغرد الاجماع بالذكر **قوله** وبان الصحا
 والتابعين الذين زعموا الصحابة في فتواهم وكذا ذلك كالاستصحاب او
 قاعدة كلية او اصل **باب قوله** قد قصرنا الى اقرارنا بانه شرعية قبلنا في غير
 انكار ونسخ فيلزمنا على انها شرعية لرسولنا فيكون داخل في الكتاب والسنة
 والتعامل لمحق بالاجماع فيكون داخل في ذلك بالاحتياط على ما قوى الربط
 كما في الاصول الثلاثة فان القطعي يقدم على الظني كالمقولة تقدم على الآلية
 المؤلفة والاجماع يقدم على الظني من الكتاب والسنة وقطعي الكتاب اقوى من
 ظنيها ظنيته فيكون داخل في احدها والعمل بالتحرر على السنة فيكون داخل فيها
 والعمل بالاثار راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل **باب** راجع الى
 القياس **قوله** ووجه المحصر قبل والاصح في وجه المحصر ان الادلة الشرعية لا تخلو
 اما ان يكون قول الشارع او قول غيره والاولى اما قول الله او قول الرسول
 وقول الله تعالى هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والاولى لا تخلو اما ان يكون
 قطعيا او ظاهريا والاول هو الاجماع والآخر هو القياس ويذهب الى ان الاجماع
 ليس كله قطعيا والقياس ليس كله ظاهريا **قوله** ان كان من غيره هو لا يقال
 السنة انصافا انه تعالى فلا يدل على المحصر لاننا نقول المراد عبارة الدليل
 الذي هو حجة في حقنا وعبارة ليست في الله تعالى بخلاف الكتاب فثبت
قوله والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء واعلم ان المحصر عبارة
 عن ايراد الشيء على عدد معين وهو انما يحل في مرددين الشيء والاثبات
 بحزم العقل على ملاحظة مفهومه بالاخصار كحصر التصور في الواجب والمنتهى
 والمكن واما استقوائى اى مستند الى التبع والاستقواء سواء كان
 في اجزائيات كاختصاص باب العلم في الثلاثة واصول الفقه في الاربعة
 المذكورة والدلالة القطعية في الثلاثة والحيوان في انواعه وفي الاثبات
 كاختصاص الجسم المركب في اجزائه من العناصر الاربعة عند التفاعل بترتيبها
 واما جعل كحصر مصنف من كل الفن الذي صنف فيه في عدة ابواب
 تقتضيه المناهج التي وقعت في صياغة وليس المراد بالاستقواء هنا
 المنطقي المقابل للتشليل والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على
 حكم الكل بل اللغوي اذ المقصود من القصة تحصيل الاقسام لا تقدير
 حكمها الى مقسمها فانها يتصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها وهذا وانما كان

قوله لا علة مطردة بان يدور حكمه مع وجوده او عدمه حتى يدور عليه السؤال

مطلب
 في بيان حصر الادلة
 ويمكن ان يرفع بان هذا بابا
 الاصل وما عت من ورود
 في العارض

مطلب
 بيان حصر
 الحواس السبعة ووجه الصا
 والعقل

لا تعد

الاولى

الاولى في هذه المقام الاستدلال على المحصر بالاستقراء لان الدلائل الدالة
 على الاصل لم تقسم الا على هذه الاربعة لان الفعل يوجب حصرها على
 الاربعة لان المنع يرد على القسم الاخير في تحصيل العقل بخلاف الاستقوائى واعلم
 ان الاستقواء على قسامين تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال
 بجميع جزئيات الكل عليه وهو بغير التبيين والثاني ان يكون الاستدلال ببعض
 الجزئيات وهو لا يفيد التبيين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقروا على
 حال البعض الذي استقروا وبسبب ناقصا والاول يسمى كالمطلوب وهو
 في اللغة اسم للمكتوب ان قيل فيمنع ان يكون صنفه كالمكتوب فلما في العبارة
 اشارة الى انه من الاسماء المشبهة بالصنف كالالة والامام لار الصفا
 كالمكتوب وبوجه **قوله** غلبت عرف الشرع على كتاب الله تعالى في المفهوم
 كتاب الله تعالى ومن الغشيل كتاب سبيويه ان يكون الكتاب بغيره في مفهوم
 ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كونه الغشيل كتاب سبيويه في مطلق
 الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر منك فان نافع
 فيما سياتي **قوله** القرآن في اللغة مصدر راي بمعنى القراء فان قيل كما ان القرآن
 في اللغة مصدر بمعنى القراء كذلك الكتاب في اللغة مصدر بمعنى السجس في المفعول
 للمبالغة صرح به شرح الهداية وغيرهم فوجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب
 قلت هو منزه عن البعض وذهب بعضهم الى انه تعالى كاللباس بنى للمفعول
 وهو المنقوش اشر اطلق على العبارة قبل ان يكتب لانه كما يكتب ذكره ايضا
 والشارح اختار الثاني لعله النقل فيه **قوله** غلب في العرف العام على المجموع
 الى المفهوم ايضا فاطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو في هذا المعنى
 اشتهر لفظ الكتاب ومن قوله فيما ياتي لانه مجموع منصوص ان يكون المراد
 بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين وانما قال في العرف العام لانه غلب في
 عرف المل الشرع على مقدار ثلثيات على ما ذهب اليه الامامان **قوله** وهو
 في هذا المعنى اشتهر في بعض لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور اشتهر واظهر
 من لفظ الكتاب اما اشتهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ رجا في الكتاب
 في سائر الكتب لآياته وغيرها والقوان لا تبطل في العرف الا فيما ذكرنا
 واما اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروا اظهر من الانتقال من الكتاب
 الى المقرو لان الملازمة بين المصدر والمفعول وهما القوان والمقرو اقوى
 من الملازمة بين النقوش والالفاظ والانتقال من المصدر الى المفعول اظهر

مطلب
 الاستقواء على قسامين
 التام وناقصا

تأناغ
 اسماء مشبهة بالصفا

مطلب
 م

على قوله التوجه بالتفصيل الشريف
 في اول حاشية الموضع

شعر كل من الكتاب والقرآن
 الاصول من على المجموع
 لا سيما في قوله تعالى
 على اقسامه ووجه اشارة الى المجموع
 فاحصا الى تحصيل صفة من
 من الكل ووجه تسمية بالكلية
 من الاعلى الرسول مكتوبا في الصافي
 منقولا بالتواتر

من الانتحال مما وضع للمنفوس وهو الكتاب الى الالفاظ وانما ثبت الاشارة
والاظهر منه صحة تعريف الكتاب بالقول كما مضى من الالفاظ بالبيان
والفرق بين التعريف والتعريف بان تعريف لفظي بان يفسر شئ بلفظ
اظهر منه كذا وكذا والتعريف بلفظي بان يفسر شئ بلفظ
ثابت وان ذكر بعضا من ذلك فانه انما هو تعريف بلفظي فقط وهو رسم تام والى
فناقص **قوله** لان المجموع تعريف الكتاب اي مع كونه القرآن عني الكتاب كما ذهب اليه
البعض حيث قال القوان غير لما يفتن ويأتي الكلام قيوده كالفصل والازالة في هذا اليوم
صريح المصنف في تعريف الال على التحريك لاسيما في تعريف الال في الال في هذا اليوم
بل حتى انه لو اسند الال الى اللفظ لكان اقرب فقام له **قوله** حتى يلزم ذكر
المحدود في احد بيان ذلك ان ماهية الكتاب هي عينها ماهية القوان لا ارسا
اسمان لشئ واحد فتعريف احد ما تعريف الاخر فاذا جعل المجموع تعريفا لكتاب
يلزم منه تعريف القوان فيكون مرقا وقد جعلته من جملة المعرف فيلزم ذكر المحدود
وهو القوان والمكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب في احد وهو مجموع فالقوان في
وذكر المحدود في احد فمتنع لانه يلزم منه تعريف الشئ بنفسه هو لا يجوز لان معرف
الشئ يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب
للعلم بالمعرف والسبب سابق على السبب واذا كان كذلك فلا يجوز تعريف
الشئ بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشئ على نفسه
فان قلت كل تعريف يلزم منه تعريف الشئ بنفسه لان احد التام عبارة عن جميع
وايات المحدود ومجموع اياته الشئ نفسه فتعريف الشئ بجميع اياته تعريف له
بنفسه وهو محال قلت الفرق بين المحدود والال والتفصيل فالاثر في احد
على اياه الماهية بطريق التفصيل والال المحدود عليها بطريق الاجمال وتحتوي
ذلك ان جميع الاثر يعبر في الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان
يحصل جميع الاثر في وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل
التفصيل بان يحصل الكل في وجود على حدة وجميع الاثر بهذه الاعتبار ولا يلزم
من تعريف جميع الاثر على سبيل الاجمال التعريف بجميع الاثر على سبيل التفصيل
تعريف الشئ بنفسه وبيان ذلك ان يعرف الماهية بجميع الاثر في معنى
ان تصورات جميع الاثر في تعينه تصور جميع الاثر في جميع تصورات الاثر في تصور
جميع الاثر وهذا اعلم ان احد وثنى بالمعرف الشئ حقيقي ورسمي ولفظي
واحقيقي ما ابناء عن ماهية الشئ وحقيقته ومن شرطه ان يذكر جميع

مطلب
الفرق بين التعريف والتعريف

اي مع ان

والاصل في تعريف المحدود هو تعريف
الكتاب وهو مجموع عند التسامع
فتعريف القوان بتعريف التعريف
الا ان القوان مع كونه اشارة
للمعنى المتقوى اعني ما هو المراد بالكتاب
المحدود فاصح ان لا يقيد

قوله في لزوم اتي واحد والمحدود
في التعريفات

مطلب
الحد اما حقيقي او رمي او لفظي

وايات المحدود كقولك في حد الان جسم تام فاسمحوا بالارادة
ناطق والرسمي ما ابناء عن الشئ بل يلزم له محقق بكقولك الان فاصح
منصب القامة عريض الا فاعلم بان الشئ واللفظي ما ابناء عن الشئ
بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المستعمل عنده كقولك القوان المعرف
والعوض بالاسد لمن يكون الاسد والحد اظهر عنده من القوان والعوض
وسمى الاول واثنى الطرد والعكس اما الطرد فيصدق المحدود على ما صدق عليه
الحد اي كلما صدق عليه احد صدق عليه المحدود وبالطرد يصير الحد مانعا عن
دخول غير المحدود فيه واما العكس فاحده بعضهم من عكس الطرد وهو جعل
المحدول موضوعا والموضوع محولا مع رعية الكيفية وهذا يسمى عند المنطقيين
بالعكس المستوي كما يقال كل ان ناطق وكل ناطق انسان وهذا مفسر قولهم
كل ما صدق المحدود صدق احد فانه عكس بقولهم كل ما صدق احد صدق المحدود
فصار حاصل الطرد حكما كقوله بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس
الاشياء في نفسه بانه كلما اتى احد اتى المحدود فنصار العكس حكما
كقوله باليس محدود على ما ليس محدودا حاصل المعنيين واحد وهو كونه اشارة
لافراد المحدود وان كان بين نفسه ما فرق العكس في احد تحقيق مساواة
الحد للمحدود ثم ذكره المصنف ليس بحد حقيقي لانه لم يتصور فيه الاعجاز واد
مفهومه في الكتاب على ما هو معروف في محله وذكر في النقل والكتابة وبما في القوان
فالقوان تعريف رسمي للكتاب لانه مرادف له واخذ من تعريف رسمي للقوان
فان قلت اذا كان القوان علما مرادفا للكتاب فهو اشارة في سماء منه فكيف صح
تعريفه بما بعده فتعريف رسمي لا يمكن ان يكون لشيء واحد وهو بيان متناهيان
يعامل كل ما يليق به والقوان كذلك فان لم يتصور في في وقدره وانه وقع
التعريف الرسمي وكل ما يليق بالكل والجزء الاسد لاني وهو عرض الاصول وانه
وقع التعريف الرسمي واعلم ان تعريف القوان بما ذكره بالنظر الى ما بعده عصر النبي
عليه السلام والى كونه دليل الحكم واما تعريفه مطلقا فهو الكلام المنزلة بالاجاز
قوله مصدر عيني المعرف فيكونه جنس ايشمل كل مقروء وباتي الكلام فصلا
قوله كما تواتر لبعض ارايه صاحب الكشف ومن تابعه من شراح اصول غير
وغيرهم **قوله** لانه في الف المعرف اي كونه القوان بمعنى المعرف في الف للمعرف
لان المتبادر منه عرفا ليل الكلام اشارة بعيد عن الزعم لان المعلوم انما هو
المعنى العرفي بواسطة العرف وقبل لانه مجاز واستعمال المجاز في التعريف غير

وبالاطار اساء

بالحد ودعني المحدود العكس حكما

بيان طرد وعكس

قرأنا حقيقة كالكلمة الا ان هذا التعريف ان اتبع على محو يتناول
 حروف المباني وهو التي تتركب منها الكلام مع انزالها التي قرأنا لا عند
 الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القرآن
 قرأنا فريب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى المفهوم ان الانزال ليس
 الا لا فائدة في لا يتناول حروف المباني من القرآن وما احراق اسم
 الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الواقع لغير
 الاصوليين لان بحثهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا
 من حيث كونها دليلاً شرعياً كما تقدم والدليل عندنا ما يمكن التوصل
 بصحح النظر فيه الى مطلوب خبري نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين
 فصاعداً ما لم يبلغ حد الآية عند أكثر الفقهاء ومن جهة مسته على الحديث
 وتلاوته على الحجب وان دل على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر يتعلق
 بنظر الفقيه لا الاصولي فنتبه لذلك **قوله** ولم يتوصل لكونه معجزة
 ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما وقع بسورة او مقدارها
 اخذنا قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله واقص سورة في القرآن ثم
 آيات والجزء يطلق على آية او بعضها فلم يكن مشتركاً بين الاجزاء
 يدل على ذلك ان الامام شمس الأئمة الحسيني قال ان ما دون الآية
 والآية القصيرة ليست معجزة وهو قرآن ثبت به العلم قطعاً فتأمل
 والاعجاز عبارة عن كونه الكلام بحيث لا يمكن معارضة والاسان
 بمثل من اعجزته جعلته عاجزاً فلذلك اختلفوا في حجة اعجاز القرآن
 مع الاتفاق على كونه معجزة فاقبل انه بلاغة وقيل اخباره عن
 المعجزات وقيل بأسلوبه الوثير وقيل بصرف اللفظ عن المعنى
 والصحيح ان اعجاز كلام الله تعالى يكون في غابة البلاغة ونهاية
 الغصاة قيل ان اعجاز القرآن عرضي لازمي لان الذات ما كان دليلاً
 في حقيقة الشيء ومقدار ما كالجوان بالنسبة الى الانسان والوضعي ما كان
 خارجاً عنها كالضحك بالنسبة الى الانسان فلا شك ان الاعجاز من
 الصفات اللازمة للنظم باعتبار فائدة المعنى الخارجية عن حقيقة
 فاقم وقد يقال ان معنى القرآن نفسه معجزة لان الاطلاق عليه خارج
 عن طوق البشر **قوله** المنقول عنه نقل متواتر او نقل ان يقول بل
 الدور هنا لان النقل لا يتصور الا بعد تصور المنقول الذي هو القرآن

الاعجاز في

من اللغة القرآن

قوله ونحوه مسته
متعلق بقوله وان
دلت هـ

طلب اعجاز وان
سبب اعجاز وان

الاجازة في

دور مبني

والمنقول

والمنقول متوقف على النقل لاختاره في توقيفه ويمكن ان يجاب بان هذا
 دور مبني لا دور تقدم او ان المراد بالنقل الاول اللغوي والثاني الاصطلاقي
 فلا دور **قوله** الالف واللام في الجمع للمجس اذا لم يكن للعدد الخاربي هذا
 مختار لبعض الاصوليين وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة ان
 الالف واللام في الجمع يكونان للاستغراق اذا لم يكن للعدد وشيئاً في جملة
 ولكن سأل ان اللام للعدد وانها لم يلبس في الجملة والمراد بالمصاحف
 المصاحف العثمانية **قوله** فلما خرج قوله بقوله في المصاحف لان الجمع
 منصرف عند الاطلاق الى ما دل على الحقيقة وتعمل الاعلى بدليله ولم يرد هنا
 دليل الكلي **قوله** وكونه لازماً اي يكون المنقول عنه للاستغراق لا لزم اذ لا
 في القيود ان يكون التحقيق وبيان الواقع والاضطرار تابع ضرورة ذلك
 سعياً للتقاضي على ان مقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح ورفع التوهم
 فزبدية التواتر لذلك وقيل يجوز ان يكون هذا القيد اختصاراً عن التسمية
 في اوائل السور وفيه تأمل **قوله** فاقطعوا ايمانهم وكذا صياح ثلثة ايام متنا
 بعات **قوله** لانه جعل المشهور احد قسمي التواتر فيقول فاصحح الاقراء عنه بقوله
 متواتراً لدخول المشهور في التواتر عنده ولكن فيه نوع شبهة لكونه احاد
 الاصل فنفاه بقوله بلا شبهة وقرئ بلين قراءة في ابي بن مسعود ملقى
 العلماء بالقبول والعمل بالثاني دون الاول فحينئذ مشهوراً
 دون الاول **قوله** واما على قول غيره وهو من يقول ان المشهور قسم من الاحاد
 او قسم من بين المتواتر والاحاد وقوله بلا شبهة يكون تأكيذاً لهذا الموضع
 صالح للتأكيد لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وقيل انه للاستغراق عن المشهور على
 قول غير المصاحف انما كان المشهور لما كان متواتراً الفرع يشمله قوله متواتراً
 لكن فيه شبهة لكونه احاد الاصل فافهم بقوله بلا شبهة **قوله** ومما يرد على التعريف
 اي على طرده التسمية فان احده صادق عليها لانه مكتوبة منقولة بطريق التواتر
 وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب المصنف رحمه الله على ما ذكر في كثير
 من كتب المتقدمين قال بعض المحققين واما التسمية على قول المتأخرين
 فلما يرد على التعريف لان قوله بلا شبهة اختصاراً عن حقيقة بوضوح الشبهة
 فلما يكون احده صادقاً عليها فتأمل **قوله** في اوائل السور كجبرية عن التي
 في سورة النمل فانها قرآن بالاجماع **قوله** لانه لم يكره واحد لها علة لعدم كونها
 قرآناً لانه لو كانت قرآناً لوجب الكفار منكر قرأتها لانه انكار للقطعي فكيف

قوله

هذا القول مقدم على القول
ان بقى هـ

قوله

لا كان متواتراً
وفي المشهور والثاني
القرآن انما كان احاداً
بما هو مشهور في اليقين
الاصلي كونه بلا شبهة
مقتضى بقوله بلا شبهة
هـ

قوله

مطلب
تقريب الشبهة

قوانية الباقى ومكر احد الاركان واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار
واذا ابطال اللازم بطل الملزوم وفيه نظر اذ لا يلزم منه عدم الكفار منكرها
عدم كونها قرآنا لان انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية
بحيث يخرج احكامهم عن حد الموضوع الى حد الاشكال وههنا كذلك لقيام
الدالة من الطرفين في زعمهما والمراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس بدليل
ولو في اعتقاد الخصم وقبولها ضاها فسادها بحيث لا يطلع عليه الايمان
النظر مثلا لدليل الشبهة في هذه المسألة وهي كون البسمة آية في القرآن
ومن كل سورة شبهة عند الخبيثة بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن
الشبهة جعلوه دليلا في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مظهر
قوية عندهم ايضا طغيا فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر ودليل
الخبيثة بالعكس عند الشبهة واذا قوى عن كل فريق الشبهة في الطرف
الآخر لا يلزم الكفر **قوله** انها في القرآن على ما هو الصحيح من مذهب هذا المذهب
اليه المتأخرون من ان الصحيح من المذاهب انها في اوائل السور آية في القرآن
وان لم يكن من السور فان قلت فعلى هذا لا يكون فيها شبهة قلت بل فيها
شبهة ايضا لكن الشبهة التي هي اعين الشبهة التي هناك كما سنذكرها **قوله**
انزلت للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان لا يوفى ختم سورة ولا آية اخرى حتى ينزل عليه
جبريل بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة رواه ابو داود واما حكم
فان قلت هذا يلزم من مذهب الشافعي فان تكرار النزول يقتضي تعدد القرآنية
قلت القول بتكرره لا يقتضي القول بتعدد كيفية وقد قيل بتكرره في
الغائبة ولم يفعل احد بتعدد قرآنية **قوله** ولهذا كتب بخط على حدة علته
لكونها انزلت للفصل وعلل بعض الشراح ما قاله المتأخرون في انها آية في
اوائل السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن في غير المكارم مع
المبالغة بتوصيتهم لتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آيتين وقد يقال
ومع ذلك لا يفيده القطع بما قاله المتأخرون بل الظن صرح به ابن الحاجب **قوله**
وانما لم يغير جازها لكان الشبهة جواب عما يقال لو كان قرآنا على الصحيح
من المذهب لو حب الكفار من انكر قرآنية لكونه منكرا للقطعي واللازم باطل
لان الاجماع على عدم الاكفار لكان الشبهة في كونها قرآنا لا شبهة المانار
العلماء فان ما كان يقول انها ليست في القرآن الا في النحل فانها بعض آياتها

فيه تح

لهم

وذلك

وذلك يورث الشبهة ومثل هذا يمنع الكفر وقد تقدم بيان الشبهة المانعة
من الاكفار **قوله** ولم تجزها الصلوة جواب عن سؤال مقدر تقدير السؤال ظاهرا
واما تقدير الجواب فهو ان وجوب قراءة القرآن ثبت بنص لا شبهة فيه
ولا يورث الا بقرآن لا شبهة في كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك
لان الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدهما الى رأس الآية آية تامة
فاورث ذلك شبهة في كونها آية تامة فلما استأدى بها الفرض المقطوع وهو
القراءة وهذا الجواب على الصحيح من الرواية والافقار ذكر التماس في شرح
الجامع الصغير انه لو اكتفى بجواز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله لكن الصحيح
هو الاول **قوله** لشبهة الاختلاف الفرق بين اختلاف والاختلاف ان
الاختلاف ما لم يكن مستندا الى دليل والاختلاف ما استند الى دليل ولذا يقع
القضاء بالحكم في ذلك دون الاول **قوله** واما قراءة الجنب والحائض فاما
جازت لقصد التيمم جواب ايضا وكل من السؤال واجواب ظاهرا فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلت تلك الشبهة
لا يورث هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط هنا كما فان قيل
فينبغي ان لا يفيده بقصد التيمم والتبرك جواز تلاوتهما لانه ايضا مناف
للاحتياط قلنا مخارطة القصد لا يورث مجرد الشبهة بل يخرجها عن المقارنة
قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار وقد احييت لآية في اعتباره فيما يختلف
به بيان سره ان اطلاق الاسم المعروف على ما صدق عليه الحرف انما يكون من حيث
حقيق هذا التعريف منه وصدقه عليه فقولنا المخرقة بت العالمين انما
يكون قرآنا لو اعتمد فيه القيود الثلاثة المنزلية والمكتوبة والمنقولة
بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم يكن الثلاثة معتبرة فيه فلم يصدق المخرود
وهو القرآن لعدم صدق احد عليه **قوله** وهو اسم للنظم والمعنى المراد المنظوم وهي
القديم كما يلوح من عبارة التلويح واعلم ان المص جعل الكتاب اسما للنظم والمعنى
وصاحب المتعجب جعله النظم والمعنى وفيها تناف فلا يحسن الشراح ولا جعل
القرآن مع النظم وقال هو اسم للنظم والمعنى باق في اسم الاسم ولم يجعل هو النظم والمعنى كما
قاله صاحب المنحج لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز جعله مقورا لجعل
المعنى اشتمالا انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التقدير يكون اسم المعنى وليس اسما
لنظم لان المعنى وواقعية النظم ما هو اسم له فليست **قوله** وفي ذكر النظم دون
اللفظ انما فان قلت كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذلك النظم يطلق على التسمي

في قوله

مطلب
يجوز الصلوة باللبسة

مطلب
الوقت بين الخلاف والاختلاف

وإنما المقترن بمعنى النظام
فإنه

على ايراد المعنى القديم منها
اقول ان ايراد المعنى القديم منها
بلا مراد المعنى المتعارف اللفظ
كالقوله وهو جازم في قوله
بأنه وبما ظاهرا من كلامه
انما سمع في قوله

انوار
للشيخ اكل الدين
شراح الهداية

جامع الاسرار
لنقله السكاكي
شراح الهداية

تم

غالبه نوح

ففي كل منهما سور ادب فينبغي الاقتصار عن كل منهما قلت اطلاق النظم على
الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فان حقيقة جميع الالاء
في السلك ثم استعمل في الشعر مجاز الاقتضاه الى حسن ترتيب ليجعل الوزن
تجلا في اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء فكان استعمال النظم اولى رعاية للاثر
واشارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر فقيمة استعارة لطيفة ولتأمل
ان يقول المشبه به لانه ان يكون اعلى مرتبة من المشبه في وجه الشبه حتى يصح
التشبيه ولا يمكن القول بهذا في هذه المقام فالاولى في تعليل العدول عن اللفظ
الى النظم رعاية الادب فقط **قوله** وانما ذكر اللفظ في جواب سؤال بان يقال
قد قلتم في ذكر النظم دون اللفظ رعاية الادب وهذه الالاء لان ذكر اللفظ
في تعريف خاص وعينه فلو كان العدول من اللفظ الى النظم لما ذكرتم لم يذكر
اللفظ في تعريف الخاص وعينه لانهما من اقسام القرآن وتفسير الجواب
ظاهراً في الشرح وقوله مطلقاً اي سواء كان من الكتاب او السنة **قوله** كذا في
شرح المنار الانوار وجامع الاسرار الانوار وجامع الاسرار بدل كل من كل
من شري والانوار للشيخ اكل الدين شراح الهداية وجامع الاسرار للسكاكي
شراح الهداية ايضا **قوله** ولتأمل ان يقول اعترض على ما ذكر في هذا من شري
حاصله ان يقول ما ذكرتم من جواب السؤال المقدر لانهما اذا لاسم ان تعريف
للخاص مطلق بل تعريف لخاص القرآن لان النظم هو المقسم المقسم لخاص القرآن
اقسامه لا غير فلم يتم توجيه العدول من اللفظ الى النظم رعاية الادب ويمكن
ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وعينه لان
المراد من المفردات لا المركبات فلا يصح استعمال النظم فيه بل يتعين استعمال
اللفظ لتسوية والمركب بخلاف النظم لا يختص به بالمركب كما سنده **قوله**
فالاولى ان يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز على السواء لان كلامنا في
المكتوب في المصاحف لا المعنى القايم بذات الله تعالى في ذلك انما يكون
باللفظ احداث فلما فرق بين اطلاق اللفظ والنظم والى اصل ان مرادنا
بالنظم في هذا المقام هو اللفظ حيث يقسم الى الخاص والعام والمركب
ونحوه لان الموصوف باللفظ دون النظم واحتمالهم النظم عليه رعاية
لادب نظر الى الاصل كما بيناه قريشاً مع ما في النظم من حسن الاستعارة
والاشارة الى سائر المعاني فاستحق المعاني بخلاف اللفظ وانما قيل
بهذا المقام لان النظم يطلق وبه ادب الشعر والمعنى المصدري والمفرد

انقول بالامر ان يصح

المترتب

المترتب المعاني المتناسق الدلالات فليسا هما على السواء في قدرتهما
فاطلاق الشارح التوسية فيه تأمل الآن يقال مراده التوسية هنا **قوله**
لا المعنى القايم ظاهراً انه لو كان كذلك لكان اطلاق النظم متعيناً دون
اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يصح اطلاق اللفظ على المعنى القديم كذلك
لا يصح اطلاق النظم على جميع اطلاقاته عليه وانما يطلق على اللفظ الاحداث
المؤلف لكن ذكر في شرح العقائد ان الكلام اللفظي يعينه بالنظم المستحق
بالقرآن المركب من احروف واجواب انه ممازج من باب تسمية المدلول
باسم الدال وانما قال لان كلامنا في المكتوب انما لان غرضنا الاصوليين
الاستدلال بالقرآن على احكام الشري وذلك انما يكون باللفظ الاحداث
الدال على المعنى القديم دون المعنى القديم المجرد والتحقيق ان القرآن اسم
مشترك بين الكلام النفسي القديم وبين اللفظي احداث المؤلف فيكون
حقيقة فيهما **قوله** ولم يرد ابتداء كلام لا تعلق له بذكر الاول **قوله** بل نظم
والى على المعنى في المراءى بقولهم انه اسم للنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربياً
مكتوباً في المصاحف منقولاً صفة لفظ الدال على المعنى للمجموع اللفظي والمعنى
ومقصود المشايخ من قولهم اسم للنظم والمعنى جميعاً رفع التوهم الناشئ من قول
الى حنيفة رجمانه بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده
اسم للمعنى خاصة وهذا معنى قوله وفيه رد لمن زعم ان حان قبل القوم بانه
اسم للنظم الدال على المعنى برفع ذلك ايضا قلنا نعم الا ان مشرعهم كونه
المعنى ركناً اصلياً فلا يلزم غرض الى حنيفة والمقصود توجيه كلامه فاني قبل
لا وجه لكونه ركناً فضلاً عن كونه ركناً اصلياً لما عرفت من ان معنى النظم
والمعنى النظم الدال على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود
من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه
فا عتبر كيفية اللفظ نظر الى الظاهر والمعنى نظر الى الحقيقة ولربما كان الحقيقة
على الظاهر اعتبر المعنى ركناً اصلياً **قوله** وفيما يروى قوله وهو اسم للنظم
والمعنى **قوله** وهو مذهب الى حنيفة متعلق بمن يزعم لانه ابتداء كلام ولوقال
عنده الى حنيفة لكان اظهر فتأمل **قوله** فقال اي المص هذه الغاء تسمى فاء
الفصيحة لكونها تفتضح عن سر طمقود والتقدير اذا كان كذلك ودان
بعضهم زعم ان المعنى المجرد قرآن فقال وهو اسم للنظم والمعنى اي وقول علماءنا
جميعاً رد ذلك الا ان ابا حنيفة لم يجعل النظم ركناً لازماً في جواز الصلوة

تم

كل
القرآن اسم مشترك بين الكلام
النفس القديم وبين اللفظي
احداث المؤلف هـ

جواب سؤال مقدر قد عرفت ان قول
المصاحف اسم للنظم والمعنى جميعاً
انما هو للقرآن عن حده لا لغيره
على النظم والمعنى المكتوب في
المصاحف متواتر فاجاب بانه
لم يرد به انما ذكرنا في بعض
شرح ابن دوي هـ

قد عرفت من قوله ان النظم
انما هو للقرآن عن حده لا لغيره
كانه لا يصح ان يقال ان النظم
قوله لان المعنى المكتوب في
سنة حنيفة فيخرج المعنى بالضرورة
الاصلي للقرآن على ما ذكرنا في
الشرح ولتستوي لم يجعل
المعنى مكتوباً في غير القرآن

فان نصيبتي

اقول ما ذكره لا يوجب كونه المؤقت خاص القرآن ولو سلم كونه لا يوجب تعريفه من حيث انه خاص القرآن
بل التعريف من حيث انه خاص لشمول خاص السنة ايضا بمرتب كذا لانه قول المص في اول باب السنة الاقسام
التي سبق ذكرها ثمانية في السنة وكذا قول المص في شرحه في آخر التمهيد فانه السنة تنقسم على هذه
الاقسام الثمانية على ان قوله في تعريف الخاص وهو كما جئنا في شرحه في هذه
الموقف خاص القرآن فتأمل فانه دقيق

خاصة بل اعتبر المعنى فان مبنى النظم على التوسعة والى اصل ان سقوط لزوم النظم
عند ابي حنيفة رخصة استقاطك مع محقق رخصة الاستقاط لا تختص بالغير
كذا قيل وفيه بحث لاننا لانسم كون هذه الرخصة رخصة استقاط بل رخصة
ترفيه وتخيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالترفيه فانما احكام
رخصة الاستقاط ان يماثم العامل بالترفيه كما في المسافر المقيم ولا يشترع
غسل الرجل للماسح على الخف مادام متخففا ومما ليس كذلك اذ لو فرض
بالترفيه يجوز ويسقط الفرض بالاجتماع بل هو اولى لسلامته عن الخلاف
فما نزل وفي قوله في جواز الصلوة اشارة الى ان يماسا من الاحكام كوجوب
اعتقاد كون النظم من لا وجه له كناية المصحف بالفارسية ووجه المداوة
والاعتناء على القراءة بها النظم لازم كما لم يخفى فان قيل على قول المتأخرين
يجب سجدة التاوية اذا تلاها بالفارسية وحرم من مصحف كتب
بالفارسية للحجب والمائض وقراءة القرآن بالفارسية عليهم ما قد جعل
النظم غير لازم وفي ذلك ايضا فلا يصح قول الشارع في حق الصلوة قلنا
الشارع بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لانقص عنهم في ذلك
والمأخوذون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن الاصل وهو المعنى
قبل الخلاف في الفارسية لا غير لانها قريبة من العربية في العصاة فاما
القراءة بغير فلا يجوز بالاتفاق والصحيح ان الخلاف فيما عدا العربية
مطلقا **قوله** والاصح انه يرجع عن هذا القول كما روى بنو عيسى بن ابراهيم
عنه قال في الاسلام لان ما قاله مخالف كتاب الله تعالى ظاهر لانه وصفه
بالعربي قيل فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة فلا حاجة الى الاستدلال
وان لم يثبت فلا يفيد قوله لان وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه
بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين وقوله بل ان عربي ليس بقاطع في
تعلقه بالمعذرين ولئن سلم بالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية والنظر
الى قوله في زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين والوجه اولى في اعمال
احدهما فيجعل قوله في زبر الاولين على حالة الصلوة لانه حالة المناجاة
والاشتغال للنظم خاص بذهب الرقة ويجعل الاول على تقدير تعلقه
بمنزل على غير حالة الصلوة واقول الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله واحد
من العلماء وان كان هو الاصح فاصح بالفروقة الى بيان وجه كل
من القولين اوله والرجوع ثانيا واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه

والاصح انه يرجع الى قولهما قال
في الاسلام لان ما قاله مخالف
لكتاب الله تعالى ظاهر لانه وصفه
بالعربي وقال ابو حنيفة
هذه المسئلة مشكلة لا تنفع
لاحد ما قال ابو حنيفة وقد وصف
الكتاب في نفسه تصنيفا جليلا
ولم يأت بدليل ثابت
تموج

في زبر الاولين

في زبر الاولين فضعيف لانا سألنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين
لكن لا يمكن كون معناه فيها لان ذكر القرآن الذي هو عبارة عن النظم الزم
هو والى على المعنى واراد به معنى خلاف الظاهر ولذلك قال صاحب الكفاية
وقبل ان يهاتيه فيها ثم قال وليس بظاهر بل انما اذ ذكره مثبت في الزم
فانه وان كان مجازا لكنه لشبهه كما دلجق بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر
الامير ولا يفهم منه الاثبات ذكره فيه ومنه قوله تعالى وكل شئ في الزم فان
الثابت في دواوين الحفظه ليس بنفس الاعمال بل ذكرها في ضمنها بذكر
ما ذكره بقوله ولئن سلم **قوله** لانه يلزم منه بطلان تعريف القرآن ان
تعريفه ان الامام بعد ما لم يجعل النظم لازما في حق الصلوة واقام العبارة
الفارسية مقامه لا يجلو اما ان يكون العبارة الفارسية قرانا او لا فان كان الاول
بطل تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف ولا منقولة
عن الرسول عليه السلام وان كان الثاني يلزم جواز الصلوة بلا قراءة واللاتي
باطل وجوب انما تختار الاول واللاتي انما يلزم ان لو لم يعقب الامام الفارسية
خلق للنظم وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم المكحول
يجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف فتعريفه وان لم يكن تحقيقا فانه ظل
الفارسية في التعريف وتجاركتا واللاتي المذكور يلزم ان لو تعلق جواز
الصلوة بقراءة القرآن المحمود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه ويجعل قوله
تعالى خافوا ما يستر على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل ابي حنيفة لم
فان قيل يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم
العربي المنقول مجاز في غيره اجيب بانه ممنوع لجواز ان يرد الحقيقة ويثبت
الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظر الى ان المعنى هو المعنى كذا ذكره
بعض المحققين وكذا ان تقول الزيادة على الكتاب لا يجوز لانها في معنى النسخ
والمحرب ان الزيادة انما يلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وهو انما ليس
كذلك لان كرم اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلوة لامعناه الظاهر
والمعنى والله اعلم اقبوا ما يستر من الصلوة ورسم ان المراد ذلك فهو عام
فصل منه البعض وهو ما دون الآية وحيث يكونه طليا يجوز تخصيصه بغير الواحد
والقياس واجاب بعض الشراح ايضا عن كل واحد من الشقيين اما عن
الاول فبان بطلان تجاها ان يكون قرآنا قوله بطلان التعريف قلنا بطلانه
لا يضر ابا حنيفة لوجود القرآن في زمن النبي عزم مع عدم جواز هذا الحكم وتعريف

الاصح انه يرجع الى قولهما قال
في الاسلام لان ما قاله مخالف
لكتاب الله تعالى ظاهر لانه وصفه
بالعربي وقال ابو حنيفة
هذه المسئلة مشكلة لا تنفع
لاحد ما قال ابو حنيفة وقد وصف
الكتاب في نفسه تصنيفا جليلا
ولم يأت بدليل ثابت
تموج

لدليل لاح له

تأنيدي

لفظ وجه
الوجه هي الجهات والاعتبارات
والمراد بها الآفام الخاصة تلك
الاعتبارات وهذه التفصيل
بطلانها في التفصيل
تخلق تفصيلها بطرق
طبيعية والله خبير

وضع شخصی وضع نوعی

المشمول للفظ وصف الشخص والنوع

[illegible]

تفاوت ما و کلام واضح از اشارت

طريق النظم لم قلت بل لمعنى لان معناه في طريق النظم التي يتوصل بها
الى معرفة صبغة ولغة ولا شك في صحة هذا وقيل المراد في الوجود الثاني
اي في اقسام النظم وهو صحيح وما ذكره الشارع ايضا صحيح لكنه لا يخص
الوجوه فيه. والظاهر ان تغيير الوجود في جميع التقسيمات بالجملة والاعتبارات
ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات **قول** صبغة ولغة اخرى حيث
الصبغة واللغة قيل بها مترادفان والمقصود تغيير النظم باعتبار معناه نفسه
لا باعتبار الحكماء والقاصع والاقرب ما قاله بعض المحققين ان الصبغة
واللغة عبارة عن الوضع فان الصبغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار
الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الموضوع
والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهره فقط بقدرته انضمام الصبغة اليها
والوضع كما عاين حرف ضرب باراء اللفظ المخصوص عين هيئة باراء معنى
المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فغيره كرميها عن
وضع اللفظ واعلم ان الصبغة والهيئة والصورة الفاظ مترادفة معناها
واحد وهي الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديرها وتأثيرها وحركاتها وسكناتها
وهي صورة الكلمة فان قلت ما فائدة ذكر الصورة واللغة بدل الوضع الذي
هو اخص من ذلك قلت بيان ذلك موقوف على مقدمة وهي الوضع نوعان
شخصي وهي تعيين اللفظ المعين باراء الهيئة المعين ونوعي وهو قد يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون كلفيته كذا فهو متعين بالدلالة
بنفسه على معنى مخصوص بغيره منه بواسطة تعينه كما حكم بان كل اسم غير الى نحو
رجال وملحون وملحون في جميع مناسبات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام
او الاضافة في جميع تلك المناسبات الى غير ذلك ومثل هذا في باب الحقيقة بل اكثر الحقائق
فهذه القبيل كالمتنى والمجموع والمصنوع والمنسوب وعامة الافعال واسماء المشتقات
والمركبات وغير ذلك مما يكون دالة على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين
لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه لغو منه بواسطة القرينة
لا بواسطة هذه التعيين ومثله مجاز التخييل في اللفظ الاصلي وهو في قولهم الجمار
موضوع بالنوع اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الإطلاق لا يرد به الثالث
لغوه بالنسبة الى الاولين فكان مبطنة ان يتوهم عدم ارادة ان ايضا لورده
الوضع لغوه بالنسبة الى الاول فيذكره فعلا لباراء وانما تقدم الهيئة على المادة ثم تأخرها

غنا

خوالرجال وعبدی وعلمانی

عنها في الوجود لما عرفت من ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامور الهي
 الذان عليها مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذا الفائدة للطنقة
قوله فعمناه في وجوه النظم اي في وجوه دلالات النظم قوله كقولنا تعالى سبحان
 الذي اسرى بعبيده وكقولهم نام فاحتمل وان كان الاطلاق عند الاطلاق
 يدل على النوم والازال الا ان النوم لما انضم اليه كانت دلالة على الازال
 لا غير **قوله** او هو في قبيل التعيم بعد التخصيص وذلك لان الصيغة هي الهيئة
 واللغة هي المادة والهيئة في نفس الامر **قوله** لشيء اعم يعني فائدة التعيم بعد التخصيص
 الاشارة الى زيادة اهتمام المكلم بخصوص **قوله** فان النفقة بين رجل
 ورجل ثبتت بالصيغة لا بالمادة فان رجلا يدل بمادته على ذكر من ينفق ادم جارة
 حد البلوغ وريثة على التكليف والوصوة وكذا رجال يقوم منه الذكورية ومجاورة
 حد البلوغ بمادته والعموم والتكثير ربيته فلما كان للعموم والتخصيص زيادة
 تعلق بالصيغة خصها بالذكر ثم علم الكلام بذكر اللغة اثباتا لها **قوله** والصلوة
 والزكاة ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة هذا جواب عن قولنا ان كل ذلك
 ينبغي ان يقول في وجوه النظم لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكاة ونحوهما
 وحاصله ان هذا غير محتاج اليه لان ذلك قد اندرج في كلام الشيخ لانهما من حيث
 الصيغة واللغة لم يخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالا في المعاني الشرعية فجا
 بالنسبة الى وضع اللغة كما مضى عليه في الاسلام وغيره والجاز خارج عن هذا
 القسم داخل في قسم الاستعمال وان اعتبر استعمال الشرع اياها في مواضعها لم
 وضع **قوله** ابتدائي حتى صارت حقايقها اللغوية بمجودة كانت دلالتها على تلك
 المعاني حقايقا ايضا لانها تدل بصيغتها على تلك المعاني بالوضع كما كانت
 تدل على المعاني اللغوية بالوضع فكانت مندرجة في قوله صيغة ودلالتها
 اللغوية خارجة عنها لانها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها على
 المعاني اللغوية الا بتوقيف تبيين اذ لا حاجة الى قوله لان الصيغة واللغة عبارة
 عن الوضع ولا شرعا لان الصلوة ونحوها داخل في الاقسام المذكورة في حيث
 الصيغة واللغة **قوله** في المعنى وهي اي وجوه النظم اربعة الخ قبل هذه القسم
 غير منحصر في الاربعة فان المطلق والمقيد غير هذه الاربعة وكذا المعقود والمكثرة
 واجيب بانها داخلية فيها فان المطلق اما خاص واما عام واما مشترك وكذا
 البعاني وانما يكون غير منحصر ان لو وجد مطلق او مقيد خارجا عن هذه الاقسام
 ولو وجد **قوله** لان اللفظ اما ان يدل على ذكر المعنى في وجهه ان اللفظ ان وضع

بأن يقال المركب الإضافي في كل اسمين
حاصلهما واحد أو اثنين كما في الفعل على
وفي الاستاءى ما قدمه على فعل
الفاعل والمفعول وغيره وقد اعلى فعل
من يقول ان المركب مبدوءة بالياء
وذلك لانهم اختلفوا في المركبات
بوضع الواضع اسم المفردات مثل
لان الواضع افعال مبدوءة بالياء
فاسم زيد واما المركب مبدوءة
بالفعل وقيل بالياء
بأن يقال

فائز التعميم

فَقِيلَ إِنَّ الْكَلَامَ كَلِمَةٌ مَعْنَى لَفْظٍ يَأْتِي
مَاتِقُهُمْ مِنْ مَادَّةٍ تَكُونُ مَعْنَى وَتَقْبَلُ
وَهَذَا مَا يَعْنِيهِمْ مِنْ صِفَةِ وَجْهِ كَلِمَةٍ
وَسُكُونَةٍ وَتَبَيَّنَ أَنَّ الْحَالِ فِي
شَيْءٍ مَا يَعْنِيهِمْ مِنْ شَيْءٍ
الْقَائِمِ فِي حَقِّهِ الْقَائِمِ لِلْقَائِمِ
وَلَمْ يَلَا يَخْتَلِفُ بِحَالٍ مِنْ الْأَحْوَالِ
وَالثَّانِي مَا يَعْنِيهِمْ مِنْ ذَلِكَ وَكَذَا
فِي الْأَسْمَاءِ مَعَ كَوْنِهِ فِي الْحَقِّ الْقَبِيلِ
وَيَخْتَلِفُ بِأَحْوَالٍ كَالْحَالِ فِي
حَقِّهِ الْهَيْئَةِ حَتَّى يُؤْتَى بِهِ عَلَى سَبِيلِ
حُجُوفِ الْمُتَقَبَّلِ شَيْءٌ يَنْفَعُهُ
إِلَى الْحَالِ الْقَبِيلِ وَكَذَا فِي الْأَسْمَاءِ
مَعْنَى تَقْبَلُ

[illegible]

عام مشترکہ مؤل

لمعنى واحد في اصل ولاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح احد معانيه
 وان تترجح فاقول انتهى وفيه شئ فان التجميع وعدده انما يكون بعد الاستحالة
 والكلام قبله على انه يلزم ان لا يسلط العين مثلا مشتركا قبل الاستحالة وذلك
 خاصه والاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا للمعنى وصفا مستعدا
 او لا والاول هو المشترك والثاني ان يكون موضوعا للاشياء المعقدة في الحقيقة
 فعام والآخر خاص هذا وفي جعل المأول من هذا القسم نظرا لانه في بيان دلالة
 اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى آخره والمأول ليس كذلك
 فلا يستقيم جعله في هذا القسم وان كان الحكم بعد التأويل مضافا الى
 الصيغة كالاستقيم جعل الظاهر والنفس والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم
 ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو الترتيب والاستحالة فان قلت اذا
 اذ لم يكن المأول داخل في اقسام الصيغة واللفظ لم يجر ان يكون خارجا
 من اقسام الكتاب لوجوده فيه في اي قسم يدخل قلت الاول ان يكون
 داخل في اقسام البيان كما لمعتر لان التأويل بيان المراد كالغنية الا انه
 بدليل ظني وذلك لا يقدح في البيان فان جهة الاشياء الستة وفيه العقدة
 بيان للربوع والصلوة وما ظنيان وامثاله كثيرة **قوله** في المنزلة والثاني
 في وجوه البيان به تلك النظم القسم الذي مر تبينه كان في تقسيم النظم
 نفسه بحسب توحيد المعنى وكثره وهذا القسم في تقسيم بعد الترتيب بحسب
 المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد في البيان هذا اظهرا للمكتمل
 المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد الترتيب قبل قوله بذلك النظم اشارة الى
 الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر
 المراد به للسامع واليه يشير في بعض مصنفات الشيخ الامام في الاسلام
 لكن الاضداد المتعابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سبق
 يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قبل الصواب ان يقال في وجوه
 ما به البيان اذ هذه الاربعة ما به البيان لا البيان واجيب بان
 البيان اسم لنفس الكلام الواضح عندهم فان المعنى يوضع للسامع
 فكان هو المبين للمراد فيطلق اسم البيان عليه كيف وقدر سمى الله تعالى
 القرآن بيانا بقوله عز وجل هذا بيان للناس وازلنا عليك الكتاب
 تبينا لكل شئ ولا شواهد كثيرة من الكتاب والسنة ولئن سلمنا
 ان هذه الاربعة ما به البيان لكن يجوز اطلاق البيان عليها بطريق المجاز

لا البيان

لما ذكرنا

لما ذكرنا فيكون صوابا خصوصا عند عدم اشتباه الماد **قوله** وهذه الاربعة اربعة
 يقابلها انما خص هذا القسم ببيان ما يقابل في قسم على حدة دون غيره لان
 بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشئ يتأكد بذكر مقابله ويستفاد
 زيادة وضوح كما قيل وفيه ما تبين الاشياء هذه القسم لا يخالف بعضه
 بعضا لان الكل يدل على الظهور ولكن بعضه فوق بعض وحال ان يضاد
 الظاهر من حيث انه ظاهر فاحتاج الى بيان ما يقابل في قسم آخر على حدة فكلما
 الاقسام الاخر لان العام يقابل الخاص والمأول يقابل المشترك من وجه وكذا
 المجاز يقابل الكناية وكذا العبارة يقابل الاشارة والدلالة والافتضاء فلاحا
 فيها الى بيان المقابل في قسم آخر وسنذكر ان هذا التقابل من هذه الاقسام **قوله**
 لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى شئ اي يجعل القسم المقابل شئ اخر خارجا
 عن هذا القسم فيكون الاقسام خمسة وقد ذكرنا ههنا اربعة **قوله** واجيب بانها
 داخل لان بيان المتكلم فيه يكون ظاهرا او مقدر يكون خفيا فكان هذا اتقيا للنظم
 باعتبار نظر المراد للسامع وخطا في ما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق بخفي
 اربعة **قوله** فيكون ذكر ما يتعاقب نظر لان القول بالتعقيب ينافي القول بالذوق
 لان التابع غير المتبوع قيل الواو في قوله وهي اربعة للحال والتقدير والقسم
 الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة كائنا ما اربعة اضداد من
 هذا القسم يقابلها فنقوم منه ظاهرا انها اربعة اخرى منه الى من القسم الثاني
 فيخرج الحاصل الى انها ثمانية لكن لم يقبل في ثمانية لثباتها جامع بين الاثنين
 في لفظ واحد بالغة في رعاية التقاد واجيب بان جعل هذه الواو للحال
 غير مستقيم لان العامل في الحال وذي الحال شئ واحد ويشترط ان يكون
 العامل فعلا او ما يشبهه او معناه وههنا العامل في ذي الحال وهي اربعة عامل
 معنوي وهو لا يصلح ان يكون عاملا في حال بعده ولان حال قبله في الحال كائنا
 لا يصلح قبل الاربعة اذ كونها اربعة ثمانية بدون ذكر هذا التقيد ورعاية
 التقضا وليست بوجه فان المتضادين قد يتفقان في امر عام كالسواد
 والبياض يتفقان في اللونية وهاتان الاربعتان متفقان في البيانية
 وفي انها اقسام فلم لا يقال انها ثمانية مع ان المتكلم به لا يؤثر في رفع التقضا
 ولا يدبج نقصا فيه ولا خلاف في رعاية بل فيه رعاية مع رعاية البيتين والتعظيم
 ومحافظه الارشاد والتسليم هذا قال بعض الشراح وفي جعل هذا القسم
 المقابل من قسم البيان هو الاظهار اذ الالف تحذف على ما عرفت فلا يتناول

تقابل الحقيقة والضرر

خلقه

نظر لان البيان

هذا القسم اذ الشئ لا يتناول ما يتاخر فلا يكون هذه الاقسام في قبيل البيان
 فلما احتاج الى ان يقول وهي ثمانية **قوله** والثالث اي باعتبار اصل التقيم
 واللاترابع بالنظر الى الاصل **قوله** في وجوده اي في طرق استعمال النظم
 في باب البيان اي بيان احكام قبل الصواب ان يقال في وجود النظم بحسب
 الاستعمال لان النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الاستعمال والفرق بين هذا
 القسم القسم الثاني ان القسم الثاني في نفس البيان وهذه القسم في كيفية
 استعمال الالفاظ في باب البيان ويوثق كل القسم الاول والثاني لان
 الاول خاص بالمفردات والثاني بالتركيبات وهذه القسم يجري فيها **قوله**
 والاى وان لم يستعمل في موضوعه فبما جاز في نظره لان اللفظ اذا لم يكن
 مستعملا في موضوعه لا يلزم ان يكون مجازا لانه لا يكون مستعملا اصلا
 واللفظ قبل الاستعمال لا يسمى مجازا كما لا يسمى حقيقة وان يكون غائبا وان
 يكون كناية لان الغلط ما استعمل في غير موضوعه للعلاقة والكناية ما
 استعمل في غير موضوعه في غير قرينة فيصدق على كل منهما ان استعمال اللفظ
 في غير موضوعه مع اذ ليس مجازا كما انه ليس بحقيقة فنابن يتعين المجاز
 عند عدم استعمال اللفظ في موضوعه فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان
 يكون مستعملا فيما وضع له او في غير ما وضع له بقرينة فالاول حقيقة والثاني المجاز
 وكل منهما اما ان يكون ظاهرا المراد بحسب كثرة الاستعمال او الاول الصريح والثاني
 الكناية **قوله** قدم اقسام اللفظ وفي القسم الاول والثاني والثالث لان اللفظ
 مقدم على المعنى اي لان التعرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التعرف
 في المعنى طبعا لان المعنى انما يتبادر منه فيقدم وضعا ولذا قدم المؤيد على
 المركب **قوله** والرابع في معرفة وجوه الوقوف اي في الطرق التي بها يقف
 المتجهد على ما ثبت في نظم الكلام اي والكلام يقتضي التركيب ولما كان هذا
 القسم مستغادا لافاقم المتقدمة اتوجه عنها قبل الاقسام المتقدمة
 اقسام النظم وهذا قسم المعنى به ليل ان الشئ رتبة الله ذكر النظم في الاقسام
 المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال
 ذلك النظم فتبين هذه القسم للمعنى وكيفية الدلالة والافتضاء من اقسام
 المعنى ظاهرا وكذا كونه الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما
 الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ احكامها ثابت بالمعنى دون النظم
 نعم الا ان المعنى لما كان موضوعا للنظم سمي الاستدلال به استدلالا

بالعبارة

الاستدلال

بالعبارة وهو في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من
 اقسام المعنى بهذا الطريق **قوله** الاستدلال اي الاستدلال انتقال الذهن من
 الاثر الى المؤثر كماله خان مع النار وقيل بالعكس وهو المراد هنا لان المتجهد
 ينتقل عن الدليل الذي هو المؤثر الى المدلول الذي هو الاثر وفي العبارة
 تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن
 لا تعد الاقسام بدون عدمه تسامحا **قوله** لان معنونه اي ظاهره ان العبارة
 والاشارة والافتضاء من اقسام النظم والدلالة من قسم المعنى وهو
 منافي لما قال قيل قدم اقسام النظم الى الدليل على ان هذه القسم كلمة
 خاص بالمعنى كما قال غيره من سراج الاصول وجعل بعض العبارة والاشارة
 راجعين الى النظم والدلالة والافتضاء راجعين الى المعنى **قوله** والاولى
 ان يتبع فيه اي الى الاول ان يضرب عن مثل هذه التكاليف والتقسيمات
 صغرى لان بعض هذه الاختصاصات غير تمام بظلم يادى تاخر فينتكس فيه
 بالاستواء التام الذي يوجب قطعاً لان الكتاب محصور بين ضبط افواه
 وكلها يمكن ضبط افواه كان الاستواء فيه جهة قطعية لا يقال الاستواء
 لا يتبع اليقين لانا نقول يغير اذا كان تائسا **قوله** قيل في قوله معرفة تسامح
 اي حاصله انه عدم معرفة وجوه الوقوف في اقسام الكتاب بل لان
 معرفتها ليست من اقسام الكتاب لكن لما لم تعد هذه الاقسام بدون
 المعرفة والوقوف على ما فيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب
 تسامحا **قوله** ويمكن ان يكون معرفة مصدر بمعنى المفعول قلت هو خلاف
 الظاهر فان قيل قسمه قسم الكتاب قسمين حكما ومثابها بقوله
 انزل عليك الكتاب الاية فيكون هذه التقسيمات في اللغة لظاهر الكتاب
 اجيب بان هذه الاقسام موجودة فيه فلا بد من قبولها وبانها اصطلاحات
 مناسبة وضعت لتبين لفظا لا بحسب تجاوزت الالفاظ في اثبات
 الاحكام ولا مناقشة فيها على ان النظم لا يقتضي احصاء القسمين لعدم
 ما يفيد ذلك اذ ليس فيه شيء من طرق المحصر الا يري انه لو عطف عليه وآيات
 التوقيفات وآيات الخجالات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول
 المحصر على القسمين لم يستقم العطف كما لو قيل من آيات محكمات وآيات
 مثابها وآيات خجالات القسمين بالذكر لانها في اعلى درجات الظهور والحقا
قوله بل انما هي اعتبار عقلي اذ ليس للقرآن قسم يشمل على الخاص والعام

في الاستدلال

الاستواء التام

من نظم

من البتة

لام

تظهر حقيقة ما لا يخفى
ذلك الشيء

مطلب
هاتم

معانيها

المشترك والمؤول وقسم آخر يشمل على الظاهر والنقص والمفتر والمحكم
وما يتعاطىها وقسم آخر يشمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع
القرآن ينقسم إلى الخاص والعام والمشارك والمؤول باعتبار من ينقسم
إلى الظاهر والنقص والمفتر والمحكم وما يتعاطىها باعتبار آخر فلا جرم أن
يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا أو خفيا ومقابلة وعبرة مثلا بالنسبة
إلى حكم واحد على أنه لو جعل الجميع أقساما متعابلة لكان فيها الاختلاف
بالحثيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم الأول وذكر بعض
المحققين أن الأقسام في الحقيقة تبلغ سبعة وخمسة وستين قسما
وذكر بيان ذلك وما هي الأقسام اعتبارات والحيثيات وليست
أقسام حقيقة ما لا يخفى ذلك الشيء وهذه الأقسام يجمع بعضها مع بعض
وبعضها لا يجمع كالخاص مع العام **قوله** وهاتم أي قال في القاموس
هاتم أي تعالى مرتبة في هذه التسمية ولم أي ضم نفسك إليها واستعمل
الاستعمال البسيط يستوي فيه الواضح والجمع والمذكر والمؤنث عند إيجاز بين
انتهى والمعنى هنا تعالى في هذه التسمية ما بهذه الاعتبار **قوله** وقسم عليه
سائر الأقسام أي العام مأخوذ في قولهم مطر عام إذا شمل الأمكنة والحقيقة
فيعمل بمفعول من حق الشيء إذا ثبت أو معنى مفعول من حققت الشيء
إذا ثبتته والمجاز من جاز المكان يجوز إذا اعتداه وقسم باقي الأقسام
قوله كقوله في الحكم على المفتر وكقوله في النص على الظاهر **قوله**
لغويا كان أو شرعيا أي سواء كان المقنوم من العبارات حقا أو باللفظ
أو جروها في اصطلاح الأصوليين **قوله** وليس كذلك أي لعدم أن
مورد التقسيم فيه أن لا يحكم على ما في الاشتقاق مثلا بأنه خاص أو عام
لأن الاشتقاق وموقف الرجوع إلى المرجع وكونه الحكم تطبيقا أو ظاهريا ليس
من أقسام القرآن في شيء بل إنما يعرف من خارج **قوله** واحتج أن إطلاق أقسام
الأربعة أيضا مجاز لا حاجة إلى هذه الالزام ذكر قبل أن هذه الأقسام اعتبارا
عقلية لا وجود لها في الخارج وإنما الكلام هنا في قولهم قسم خاص فانه ليس
من أقسام القرآن لعدم اشتراك مورد التقسيم وحده عليها وهو النظم
والمعنى بخلاف الأقسام الأربعة فانها وإن كانت تعينات لكن مورد التقسيم
مشترك بينها ومصادق عليها فوفق ما بين هذه الأقسام الأربعة
فان التجوز فيه أكثر من التجوز فيها **قوله** أي من هو في اللغة المنفرد من قولهم

تو النص

اختص

اختص فلان كذا إذا انفرد وفلان خاص فلان أي منفردة وخاصة الناس
أهل العلم **قوله** وكما جئنا في القيد كالفضل لأن الجنس الفصل فإما بطلان
في الاحتياط الموجودة كالجوان والافان ومفهوم خاص مفهوم اصطلاحيا
غير متماثل في الوجود فان قلت اللفظ جنس بعيد لا انطلاقه على الأهل والمنطق
والمقول جنس قريب لا خصاصة بالمستعمل واستعمال الأجناس البعيدة في
الحدود معيب عند أهل النظر قلت إنما يؤخذ القول جبا وان كان قريباً
لما شاع من استعمال في الرأي والاعتقاد حتى صار حقيقة عرفت فيه واللفظ
ليس كذلك لانه خاص بما يخرج من التميز بغير اللفظ الدوال الأربع وفيه
نظر لأن ذكر الجنس في أحد أنما يكون لبيان أصل الذات وتعيين الماهية لا
للاصراز عن شيء فان الأجناس أصول الماهيات والفصول متمماتها
والاصراز أنما يناسب بعد تعيين الذات وقد عيّن بأنه أنما لا يخرج بالجنس
إذا كان أعم من الفصل مطلقا كالجوان والناطق في تعريف الألفان
أما إذا كان بيّنة وبين الفصل عموم وخصوص من وجه ويجوز الاقتصار به وهو
هنا كذلك لأن الموضوع للمعنى قد يكون لفظا وقد لا يكون واللفظ قد يكون
موضوعا وقد لا يكون والحقيقة أن الجنس لا يكون له بهتان في النظر إلى نحو
تعيين أصل الذات كما هو وظيفة الأجناس وبالنظر إلى خصوصية بعيد الاقتصار
كما هو شأن الفصول والاصل أن كلمة الجنس الفصل هنا شاملا من حيث
عمومه ومخرج من حيث خصوصه وقد حققنا ذلك في هارثية المتوسط **قوله**
والمستحلات أراد بها الألفاظ الدالة بالوضع **قوله** وما يكون دالة بالطبع كإ
يقع الهمزة والنحو والمجعية الدال على الوجود وإح يقع الهمزة أو ضمها والمجعية
المهملة الدال على وجع في الصدر فان طبع اللفظ تقتضي اللفظية عنه
ذلك المعنى وبهذه الافتضاء هذه اللفظ والدال على ذلك المعنى اعني الوجود
فيكون الدلالة منسوبة إلى الطبع أيضا **قوله** أو بالعقل كاللفظ المجموع
من وراء الجذر فانه يدل على وجود لفظه عقلا فان المجموع من المشاهد
يعلم وجود لفظه بالمشاهدة لا بدلالة اللفظ أما المجموع من وراء الجذر
فلا يعلم وجود لفظه إلا بدلالة اللفظ عليه عقلا واعلم أن الدلالة المعنوية
عند المنطقيين الكلية وأما إذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة
قرينة فلا يحكمون بأن ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف أهل الأصول
أو الوبئية **قوله** وضع الوضع تخصيص شيء بألفظ لفهم أن عند إطلاق الأول

صانه

مما لفظ اهل المعقول
لا اهل الاصول ٥

وضع ٥

معنى ٥

في الكلام ٥

لهم

بقره قديم احسن من ما ذكرته فنت
مستكم لولم يذكر ايضا نحن بذكر ما يجب جعلها
فندا واحدا ٥

او احساسه وقبل هو جعل اللفظ دليلا على معنى من المعاني والاول تعريف
للموضع العام وبما تعريف للموضع الخاص وقد اوضحنا وقبل هو جعل اللفظ دليلا
على معنى من المعاني والاول تعريف للموضع العام ذلك في حاشية المتوسط
وهو اما القوي او شري او عني او اصطلاحا وانشاره على الدلالة لكونه اخص
اذ كل موضوع والى لا عكس فلو قال والى لا اخصا الى قوله بالموضع **قول**
لمعنى المعنى مصدر بمعنى من العناية ويمكن ان يعتبر اسم مفعول بخفف
معنى اى المقصود ان يعتبر اسم مكان بمعنى المقصد من عنى بمعنى اذا قصد
وايا ما كان لولا بطلق على الصورة الرئيسة من حيث يلى بل من حيث انها
تفصل باللفظ وذلك انما يكون بالموضع لان الدلالة اللفظية العلية او الطبيعية
ليس معتبرة في العلوم كما تقرر في محله فان المعنى هو الصورة الذهنية
من حيث وضع باذاتها الالفاظ وقد يكتفى في اطلاق المعنى على الصورة
لجود صلاحيتها لان يقصد باللفظ سواء كان وضع لها الالفاظ ام لا ولا لاشارة
له بهذا المقام والمفهوم من المعنى على الاول وموافق له على الثاني والمراد
بالمعنى هنا مدلول اللفظ الوضعي سواء كان جوهرا او عرضا **قول** في ٥ به
ينبغي ان يقول وهو كالفصل في ٥ به ما لم يكن دلالة بالموضع وهو الماهيات
وما يكونها بطبع والعقل وانما قيد سلب الدلالة عن الماهل بالموضع ولم كيف
بعد الدلالة لان اللفظ الماهل كالحرف التي يتجاوب به العامة ودين قد يدل
على المعنى المحرف عنه بالقرائن وقد يدل على ان من قام به هذا اللفظ حتى
اذ كان اللفظ به وراى جرد الا ان دلالة على هذين ليست بالموضع
فليسبب الدلالة عن الماهل مطلقا كما هو عليه بعضهم ممنوع **قول** والمشتك
ايضا اى في بقوله لمعنى واحد المشترك فانه موضوع لمعنيين او اكثر على
سبيل البديل فلا حاجة الى ذكر ايضا فان قيد الوضع في ٥ به ما لا يكون دلالة
بالموضع وقوله لمعنى في ٥ به المشترك فانه قيد ان يحترز بكل منهما على حدة
لا قيد واحد يحترز به عن شيئين وكان الاولى ان يقول وضع هو كالفصل
الاول في ٥ به ما لا يكون دلالة بالموضع ولمعنى واحد كالفصل الثاني في ٥ به المشترك
فان قلت لا يلزم مما قاله في حل العبارة انها قيد واحد فعدم ذكرها كان
اولى **قول** قبل لا حاجة الى الاشارة عن اى عن الجملة بقوله معلوم لان هذا
تقديم بالنظر الى نفس الوضع لا بحسب السامع والقائل والجملة كالمراد معلوم
المعنى للوضع وان تعد لان اللفظ يانز المعنى ومحل ان يضع الوضع لفظا

الذميمة ٥

بازا

بازا، معنى ولا يعلم ذلك المعنى وكذا التامع بعد العلم بالوضع وتعدوه فهو اللفظ
من اللفظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له ما ينظم اليه قرينة لكن بن اراء
المعنى ودلالة اللفظ عليه بكون بعيد وانما سمي اللفظ خاصا باعتبار ان
دون الاول فالجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه اقترع عنه
نظا الى الظاهر وانما جعل في القسم الثاني لاجتنابه الى البيان **قول** وقبل اقترع
اي الى معلوم عن المشترك فيكون المشتري داخل تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج
به الا لاجل ومعلوم هو المحرر المشترك فانه موضوع لمعنى في المعاني المتعلقة
على سبيل الاباهام على ان يكون بينهما من حيث الذات والخاص لا يكون بينهما
من حيث الذات **قول** والمراد منه اى من كونه الخاص معلوما الى هذا ادفع القول
برد على قوله معلوم وتغيره ان يقال برده على القيد الثالث قوله تعالى فترى
رقبة لان الرقبة عندكم خاص مع انها صرته وتغيره بالدفع ان يقال
مطلق الاباهام لا ينافيه الخاص وانما ينافيه الاباهام في الذات وهو هنا
ممنوع لان الرقبة اسم لذات مرقوقة والاباهام فيها من هذا الوجه وان
اقترنت الاباهام من حيث الصفات في الواقع والاباهام في الصفات لا يقيد
بحسب العارض لان الذات في الخارج لا تجلو عن وصف كاللغز او الايمان
والصغر والكبر الى غير ذلك ومثله لا يكون فلا حكا في رجل بخلاف المولى
فان اباهامه من حيث الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعاً **قول** صفة لمعنى يجوز
ان يكون حالاً منه او من صير المشترك في معلوم **قول** اى على ان يكون في هذا المثال
المراد بالافراد وبه يندفع ما قيل ان اراد بالانفراد ان لا يكون موضوعا لمعنى آخر
فالعام كرجال مسلمين ايضا كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط
وان اراد ان لا يكون في معناه كثره فيلزم ان لا يكون شئ في اسماء الاعداد
كالثلثة والاربعة الى غير النهاية خاصا وهو خلاف الاجماع وتوضيحي ان معنى
الثلثة لا يوجد في الافراد كما لا يوجد معنى الزيدية في افراد زيد من غير الوصل
وتحتمل ان هذا الكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلات معنى الرجولية
فانه يوجد كماله في كل فرد من افراد الرجال وتقرير الدفع ان المراد بالانفراد
ان يكون اللفظ متساو للمعنى واحد من حيث هو لا حزم قطع النظر عن ان
يكون له في الخارج افراد ولم يكن والمسلمون ونحوه موضوع لمعنى لكن لا على
الانفراد فان افراد منظره للوضع في الوضع فلا يكون خاصا والثلثة ونحوه
موضوع لمعنى واحد على الانفراد لانها وضعت لنفس هذا العدد وهو الثلثة

كثرة

من غير نظر الى شئ آخر وتتركيب من الافراد لا يفرج في خصوصه ولا يوجب كثرته
 فيه لانها بمنزلة الجواهر زير وتركيب منها فكان الكثير باعتبار الافراد اذ اعطى
 الوجود فيعتبر ويجمع المخصوص **قوله** فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد
 وهذا معنى التعميم المص العام بما يتناول افراد متفردة احرار وعلى
 سبيل الشمول لا يفيض الى العموم المعنوي وفيه كلام على ما سيأتي
 نتأمل والى اصل ان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحت افراد ان قطع النظر
 عنها حال الوضع هو الخاص وان التفت اليها حال الوضع او تعلق الاحكام
 بها فهو العام **قوله** مستكثرة في التعريف اي واقعة في غير موقعها لانها لا جائلة
 الافراد والتعريف للحقيقة ولهذا كان من شرطه ان يقع اطلاقه
 على كل فرد من افراد المجرود لوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان
 حيوان ناطق يصدق في هذه الحالة على كل فرد من افراد الانسان فان قلت
 للانسان كل حيوان ناطق لا يصدق اطلاقه على زيد مثلاً فانه ليس
 كل حيوان ناطق فيكون ذكرها في التعريف مفضياً الى انه راجع شئ
 من افراد المجرود في احد واجيب بان الفقهاء لم يلتفتوا الى اصطلاح
 اهل المنطق في المجرود وذكروا تعريفات في تصانيفهم يوقفها على المراد
 ومعنى اللفظ كما هو اللابقي بالغة ولهذا لم يبالوا بذكرها في التعريف
 اذا الضبط يحصل ببيان الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة والى اصل ان
 ذكرها في تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الامر مستنكر واما في
 تعريف الاشياء بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الافراد
 فغير مستنكر قال بعض الشراة اهل الجواب الصحيح ان يقال لا نسلم ان هذا
 التعريف لبيان الحقيقة لعدم الجنس والفصل القريين بل لا اعتبار عن
 ما عدا ذلك غير منافي للتعريف **قوله** وبما ان يكون مخصوص بجنس واحد
 لان معنى الانسان واحد وهو حيوان ناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو
 انسان ذكر جوارحه الصغر وكذا معنى زيد واحد وهو الذات المستحصنة
 فاستوت الثلاثة في ان لكل واحد معنى واحداً وكون الاولين والافراد
 لا ينافي وحدة لانها غير منظور اليها فصار الانسان والرجل كزيد لكن
 مخصوص بجنس يخص للانواع وخصوص النوع يخص الافراد وخصوص
 العين لا يخص غير معناه **قوله** جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متقاربين
 في احكام الشرع كما لان فان جنس كل يتناول افراداً مختلفة

نظراً
 خصوص جنس
 نوع خصوص عين

وكذا

وكذا النوع يتناول افراداً متفردة الا ان المعبر في اصطلاح الفقهاء لا يتناول
 بحسب المقاصد والاحكام وكذا الاتفاق بحسبها وفي اصطلاح اهل المنطق
 بحسب الحقيقة ولهذا كان لان جنس عند اهل الشرع لتناول الرجل والمرأة
 فانما نوعان مختلفان بحسب الاعراض والاحكام وان اتحد حقيقة الايام
 ان الرجل يصلح للامانة الكبرى والصغرى ولا شهادة في الحدود والقصاص
 فيها دون المرأة وصار الرجل نوعاً لاتفاق افراده في ذلك مع الانسان
 نوع من الانواع عند المنطقيين والرجل صنف **قوله** حتى من الشئ عينا
 وظاهر ان امة لم ينفع البيع مستثناة اعل تفاوت احكام بين الرجل والمرأة
 اذ لو لم يتفاوت احكام بينهما لانفع البيع ثم هذه الفرع مبنى على اصل وهو
 ان الاشياء والتسمية اذا اجتمعتا والمشار اليه من جنس المسمى متعلق
 احكام بالمشار اليه وان كان من خلاف جنس متعلق بالمسمى كما لو اشترى
 فصا على ان ياقوت احمر فاذا هو اخضر بنفع البيع لوجود المشار اليه ولو
 ظهر انه زجاج لما ينفع لعدم المسمى والذكر الانثى جنسان فيتعلق
 احكام بالمسمى وهو مدوم فلا يفتقر تصحيح الكلام بالمعوم واعلم ان فقهاء
 حكموا بتارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظر الى شخص التفاوت
 بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبداً فظهر ان امة لا ينفع
 البيع مع ان اختلاف النوع لا يمنع لانفعاده وحكموا بتارة بكونها نوعاً
 الانسان نظراً الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة
 فتريف الجنس بما ذكره الشارح ليس كالتام اي تاماً **قوله** كما يجوز وغيره
 اي المعنوية والمفعل **قوله** العين اولى هذه الاسماء من غير معنى خاص العين
 اولى باسم الى من خاص من خاص الجنس والنوع لعدم احتمال اشتراكه فان معناه
 الواحد المعلوم الذي لا يشمل غيره فرد واحد لانه في حقيقة فكان الواجب تقيده
 لانه حقيقة فرد **قوله** انما قدم الكل لان في المعنى اعلم ان الكل في المعنى
 غالباً كالانسان لان في زيد وكذا الحيوان لان في الانسان والرجل في كل الكل
 وذلك لان البراءة عبارة عن الكل مع شئ آخر فان زيد الانسان والرجل
 والتميز فيكون الانسان في زيد وكذا الحيوان لان في الانسان والرجل في كل الكل
 الى كذا في بقية النسبة الى غيره سواء كان ذلك اخص حقيقة كزيد او
 اضافاً كالانسان فانه في الحيوان والحيوان في كل شئ كزيد
 الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالباً لان بعض الكلمات

والقضاء

والتسمية

مطلوب
 الكل في الجزئي والجزئي
 كل الكل

ليس جزءا الجزاء كما كانت والرض العام واذا كان الكمال في مقدم
وضعا كما هو مقدم طبعا للتناسب **قوله** اي الاثر الثابت للمجاز حكم
الشيء الاثر الثابت به اوله مثلا اذا قلت حكم الصلوة سقوط الواجب
عن رتبة المكلف بالاداء من الدنيا وحصول الثواب في الآخرة فغناه
الآثر الذي يترتب على اداء الصلوة **قوله** الموانع الصارفة الى التوابع
الصارفة عن ارادة الحقيقة **قوله** في المتن اي تبناول المخصوص اي
مدلوله الوضعي لا المخصوص المشهور وهو ما يخص من العام **قوله** قطعاً
تبيين يجوز ان يكون صفة لمصدر محذوف اي تشا ولا قطعاً اعلم ان التقطع
يستعمل لمعينين احدهما ان لا يكون في احتمال اصل كما حكمتم ان لا
يكون احتمال ناشئ عن دليل ولعل وانما اعم من الاول مطلقا لان الاحتمال
الناشئ عن دليل اخص مطلقاً من مطلق الاجمال لان يفتقر الاخص
مطلقاً اعم من نقيض العام مطلقاً والمادة بالقطع هنا المعنى ان لا يحال
كما يكون للمتواتر يكون لغيره وغير المتواتر الاحتمال فيه قائم فلا يطرأ كونه
تقطعاً بالمعنى الاول ويطرأ بالمعنى الثاني فستقطع بهذا التقدير ما قيل كيف
ثبت القطع مع الاحتمال لان مطلق الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم
قبل هذه اشارة الى الراجح والناقص الى زبد ومن تابعه خلافاً لما سجد
وقيل لا لزعم في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور بطلان
اذا احتمال المجاز قائم اتفاقاً ولهذا يجوز تأكيده فيكون مراده القطع بالمعنى
الاعم ومن غناه لا يجوز نفيه بالمعنى الاعم اذا خلافت في المجرى والقرائن
الصارفة والمعنى الاعم فيه قرينة فيكون المراد في القطع بالمعنى الاخص محصل التوفيق
بين المذهبين **قوله** فاذا قلنا زيد عالم وجب احكامه بالعلم عليه الم ارجح انما
الى آفة قرينة خاص يوجب احكامه بالعلم وكذا لفظ العالم اخص يوجب احكامه
على زيد على وجه قطع احتمال ارادة الغير اعني ان زيدا يتخصص بالعلم وثبت له
دون غيره من نفس اللفظ والى كمال الغير عالم لا لكن نفس اللفظ لا يوجب لغيره
بل هو المخصوص بذلك **قوله** كيف ثبت القطع مع احتمال ارادة المجاز فذلك لان
ما من لفظ الا وتطرق على احتمال ارادة المجاز الا ما استثنى كالحكم وقدر علمت
ان المراد بالقطع هنا المعنى الاعم وهو لا ينافي احتمال المجاز لان قطعاً بالنظر
الى اصل الوضع والوضع سابق على الاحتمال الذي يتوقف بوجوه الحقيقة والمجاز عليه
فلا يعارض المجاز ولان المجاز عارض لا يثبت الا باقتضام ارادة واعتراف قرينة

لفظ قطعاً

حالية

حالية او متعاقبة والاصل في العوارض بعدم **قوله** قلنا الاحتمال الذي لم يثبت
عن دليل كعدم العلم اليقيني من هذا الباب ان الخاص لا ينافي الاحتمال الذي لم يثبت
عن دليل قبل هذا في غير خاص الكتاب والسنة اذ في خاص منها احتمال ارادة المجاز
حال الخاد عن القرينة منقطع قطعاً والا كان ذلك جريماً لا تبعياً اذ لا يلحق
لمحض الشرع ان يطلق لفظاً يتبادر منه معنى بخصوصه ويريد ذلك اللفظ معنى
بمخلاف ذلك المتبادر من غير قرينة تدل عليه فانهم **قوله** الا يري ان من لم يثبت
خاص غير ما يلزم من كبر القوافير اقام تقييداً لانه قاسم يقوم اي لم يثبت تحت اي لفظ
يعني لو قيل لك انتم تحت هذه الحاشية وهي غير ما يلزم فقلت لا اقيم تحتها الاحتمال
على تمام على ذلك بخلاف ما اذا كانت مائلة فذلك لا تمام بل تقدير لانه احتمال
ناشئ عن دليل **قوله** اي بيان التقييد لان من شرط ان يكون النص محكماً او مشكلاً
والى من يبين بغيره فلا يكون فيه اجمال ولا اشكال **قوله** لا يوجب لبيان التقييد
كان جواب سؤال تقديره وان يقال النص في احتمال البيان مطلقاً لم يمتدح عليه
التقييد قطعاً فقال لا لا يوجب لبيان التقييد معناه ولا في القرينة لاحتمال المجاز فيه
وكذا لا يوجب لبيان التبدل وبيان التفسير اذ لا يرد في المجاز فان قلت اذ كان
يحتل بيان التفسير والتبدل والتفسير فكيف نفي المصاحف احتمال البيان مطلقاً
قلت المراد نفي احتمال البيان المعاني للقطع وهو بيان التفسير لان قوله لا يوجب
البيان له صلة في قوة ايجابية لان في قوة قولنا البيان لا يوجب الى خاص فلا يرد
نفي البيان مطلقاً لان وان لم يحتل بيان التفسير لكنه يحتل غيره من اقسام البيان
قوله هذه الحكم بغير قول لا يوجب البيان مع الحكم الاول وهو قولنا تبناول المخصوص
قطعاً متلزاماً لان تشاؤل المخصوص قطعاً مستلزم عدم احتمال البيان
وعدم احتمال البيان مستلزم تشاؤل المخصوص قطعاً **قوله** وانما لفتي زعم
من قال الى خص تحتل البيان كالتشافي نظر الى احتمال المجاز **قوله** في المتن
لكونه بينا حلة لعدم احتمال البيان وقول لان البيان اعم عليه لكونه بينا
زعمه العلة وعلة العلة علة وفي جعله علة لكونه بينا تأمل والاولى ان تحتل
علة الكبرى الموطوبة وتقديرها وكل ما كان بينا في نفي لا يوجب البيان في ذاته
قوله وهو اثبات الظهور حقيقة اي البيان **قوله** وهي اي ازالة لفتي لقرينة
قوله واثبات الثابت او نفي المنفي محال به اذ طريق اللفظ التفسير المراتب فثبت
اثبات راجع الى قوله اثبات الظهور ونفي المنفي راجع الى قوله لا ازالة لفتي
وبيان ذلك ان الخاص لما كان بينا حقيقة البيان اثبات الظهور

بسطاً في هذا
تبييناً في هذا

انقول لا وجه في اشارة لان يوجب
المعقول فقدر انما
لبيان الاحتمال فثبت
قوله انما يوجب
في قرينة لا يوجب

في هذا
في هذا

في هذا
في هذا

في هذا
في هذا

في هذا
في هذا

في هذا
في هذا

في هذا
في هذا

حالية

ازالة الخفاء فلو طبق البيان الخاص يلزم اثبات الثابت وهو الظهور وانفي
 المتني وهو خفاء فكلها محال قبل فيه نظر لان الخاص قد يكون بهما يحتاج الى
 تبين المراد منه واجيب بان المراد بالمرهم هنا ما لا ينهم منه المراد الا ببيان
 وهو لا يكون خاصا لان الخاص مادل على معنى مخصوص معلوم **قوله** لا يقال
 هذا الى قول المص كونه بينا مصادرة على المطلوب وهي جعل المردى في انه الدليل
 وذلك لان المردى لا يحتمل البيان فالبيان في من المردى وقد جعله في اسن
 الدليل بقوله كونه بينا في نفسه فاختار البيان بينهما ويلزم من جعل المردى
 في من الدليل اثبات الشيء بنفسه وهو محال از الدليل يكون عين المردى
 فرفع الشارح هذا الاعتراض بان المردى عدم احتمال البيان اي غير هذا المجمع
 هو المردى ودليله كونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب لان المردى ليس
 جزءا من الدليل فتأمل **قوله** هذا تنبيه لما ذكره وتقريره الخاص لا يحتمل
 البيان وكل ما لا يحتمل البيان لا يجوز الحاق البيان به فالخاص لا يجوز الحاق
 البيان به دليل الصوري انه بين في نفسه ودليل الكبري ان البيان اما اثبات
 الظهور وهو حقيقة او ازالة الخفاء وهي لازمة وكلها باطل لان الخاص
 بين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال وهو محال **قوله**
 اي الطمانينة في الركوع والسجود اي القرائن مقدار رتبة **قوله**
 والاستواء في القومة اي في الركوع **قوله** وهو قوله عليه السلام لا عرابي صلى في المسجد
 وترك التعديل ارجع فصل فانك لم تصل هذا حديث متفق عليه من حديث ابى
 هريرة رضي الله عنه كما ذهب اليه ابو يوسف الشافعي ومالك واحمد والفرق بينه وبين
 وم راجح فانما قال بالوجوب في الركوع والسجود على رواية الكوفي واما على
 رواية الجرجاني فسته واما القومة والجلت فستتان عندنا بما اتفاق الشارح
 وفائدة الخلاف في جواز الصلوة بدونه فعددها اذ المليات بالتعديل بخبر
 وعندنا لا يجوز **قوله** وفي الملبان اي معناه اللغوي الملبان يقال كعبت
 النخلة اذا ماتت وركع البعير اذا طأ طأ راسه وركع الشيخ اذا نحي عن الكبر **قوله**
 يكون زائدا على النص بخبر الواحد وقال لا يجوز لانه يكون نسخا لا اطلاقا فاطع بالنظر
 وهو ممنوع عندنا ولما قلنا ان يقول ستمائة لا يصلح بيانها لكان انما يلزم النسخ ان
 لو لم يصلح ان يكون ذلك بياننا لجل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وهو ممنوع
 ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخفى اما ان يكون بياننا للصلوة او الركوع والسجود
 لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حاله واللازم باطل

المتقدمة على المطلوب
 فاستثنى نظر الى جرد الاخت
 من نزاع ر الكيفية والجوهرية
 صلوات

اطمنان الرجل طمنا
 وطمانته ان يطمئن
 جوهري

اذ لا تأتي

اذ لا تأتي بالركوع مع التعديل مثلا آيت بغرض واحد وان طولها اجالا فغير
 الثاني وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بيانها **قوله** وهو اي الركوع
 الشرعي محتاج الى البيان اي لا يحتاج الى المعنى الشرعي الى قيد زائد على اللفظ
قوله ولئن سلمناه اي ان كل معنى شرعي يحمله الى قيد زائد على اللغوي كلف
 اي احتاج الى المعنى الشرعي الى قيد احتمال لشيء من دليل وقية تأمل **قوله** لان الحاق
 الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز حتى ينقص الصلوة بدونه
 ويأثم بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو من اجزاء الاحاد
 اذا صححت مع ان تتمته اجبر بغير عدم توقف الصحة عليه وهو قوله عليه السلام وانما تنقصت
 من هذا شيئا فقد انتقصت من صلواتك اجزا هذه الزيادة اجداد وورثة مدي
 والنسائي في حديث المصلي صلواته واداءته عدم التوقف بتسبها صلوة والباطلة
 ليست بصلوة ولا بد وضوحها بالتقص والباطلة انما توصف بالانحراف فعمله انما عليه السلام
 انما امره بالاعادة ليؤدبها على غير كراهة للفساد وما يدل عليه ايضا لم يكن هذه
 الزيادة تكره عليه السلام اياه بعد اول ركعة اتم ولو كان عدما مفسدا لفسدت
 باول ركعة وبعد الف والاكل المصلي في الصلوة وجب عليه ان يقول عليه السلام
 فانك لم تصل على الصلوة الخالية عن الاثر على قول الكوفي رحمه الله وعلى المسنونة
 على قول الجرجاني والاول اولى لان الجرجاني في قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة
 ولان المطابقة لدليل الوجوب وعن شمس الدمشقي من ترك الاعادة لا يلزم
 الاعادة ومن المشايخ من قال يلزم الاعادة ويكون الغرض هو التاكيد ولا اشكال
 في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلوة آتت مع كراهة التكرار ويكون جائزا
 للاول لان الغرض لا يتكرر وجعل الله فرضا يقتضي عدم سقوطه بالاول ولا يلزم
 تركه الا ان لا الواجب اللهم الا ان يقال ان هذا امتثال لما امر الله به من الاعادة
 وان تأخر عن الغرض لما علم سبحانه انه ميسر وقبول لا يقول كيف يجوز
 ابو يوسف هذه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع عنده ولهذا قال
 بعض المحققين ينبغي ان يحل قول ابو يوسف انه فريض على الزايف العلمنة الى
 الواجبة غير منع الخلاف وفيه نظر ويمكن ان يجاب بان فيه الطمانينة التي
 عنده والزيادة تجوز عنده بالمشهور وفيه شيء اذ يقال انما اثبت ابو يوسف
 فرضية التعديل بفعله عليه السلام ما حصل الاطمئنان والصلوة كانت مجتمعة وقيل
 عليه السلام وقع بيانها لاجال فيكون فرضا لا سائرا فيه بدليل كالتعدي الاول
 والفاخرة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل المحجوز لما عني الغرض فتأمل **قوله**

اجتماع

بالتصا والمصلحة

مطل
 اعادة الصلوة المكروهة
 بغير التعديل
 وهو لا يترك الغرض كركن
 لان الواجب غير

تحقيق
 شريف

بعض

في الحق وبطل شرط الولاء وهو ان يضاف المصدر الى المفعول والمفعول هو من
 الصحة ان يكون الولاء شرطاً في صحة الوضوء **قوله** وهو ان يضاف في
 افعال الوضوء الى هذه الناحية في غير في شراي الجمع فانه قال الولاء هو ان يضاف
 انشائي قبل جفاف الاول في هواء معتدل وهذا هو المشهور في قول الولاء
 وقيل هو ان لا يثبت فعل بين العضوين بجعل غير الوضوء **قوله** وهو شرط عند مالك
 وابن ابي ليلى والشافعي في القديم **قوله** لانه عليه السلام واوجب عليه السلام
 ابن ماجة والطبراني والبيهقي عن ابي ابراهيم كعب ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ
 على سبيل الموالاة فقال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به **قوله** فان قوله
 عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الظهور موضع اليد
 ذكره السمعاني في الاصطلاح واستدل به الرافي من الشرح غير ان النووي
 ضعفه وقال غير معروف وزاد الدارق والابن حنبل في الاصل له وقال
 في جواب حديث الرافي لا وجود له في الروايات **قوله** وفي شرط عند مالك
 هذا ليس بمعروف من مذهب مالك وانما الموقوف انها شرط عند احمد وكرها
 لا يقصر **قوله** لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم بسم ربه رواه ابو داود وابن ماجة
 والترمذي وما كثر في ابيه رضى بلفظ لا وضوء لمن لا وضوء له ولا وضوء
 لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخره الدارقطني عن ابي ابراهيم رضى بلفظ ما توضأ
 من لم يذكر اسم الله تعالى **قوله** وفي ان يقصر بوضوءه استنباط الصلوة الاولى
 ان يقال وهو ان يقصر بقلبه لا بقلبه الا بالعلمارة او رفع الحدث ليشمل
 المصطفى والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض بخلاف ما ذكره فانه
 خاص بالصلوة فقط **قوله** وهو شرط عند الشافعي وكذا عند مالك واحمد **قوله**
 لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحديث متفق عليه وهو شرط عند الشافعي
 وكذا عند مالك واحمد **قوله** لقوله عليه السلام من جهته عن ابي القاسم فاقا
 الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي لم يصح اسناده ونظر بعضهم فيه
 اذ قد رواه كذلك ابن حبان والحاكم وابو حنيفة في مسنده **قوله** معناه
 اي الفعل والمعنى معلوم وهو ان المنة الاسالة في الاول والاصابة في الثاني
قوله ونسبنا له هو عطف وغير وذلك لان باطلا لا يقتضي جواز الفعل
 والمعنى في اية الوضوء على ابي وجعل والتقدير بهذه الاشياء سبيل اطلاق الجواز
 وهو حكم شرعي فكان نسبا لحكم الكتاب بخلاف الواحد وهو لا يجوز فان قيل
 حديث الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عنكم فاما علمته

في قوله القديم
 جامع الامام
 عن راده

محلل
 الاعمال بالنيات هـ

قلنا

قلنا ان شرطه منوع عن كل هو غريب ولشئ سلمنا انه مستبعد لكنه متردد
 الظاهر كما ينبغي فاختصنا عن رتبة قام بعمل به واخصر من بالنية ايا الله في التيمم
 مع ان النص باطلا لا يقتضي الجواز على ابي وجعل واجيب بان النية فيه انما
 تنبت بانشارة النص لا بغيره لان التيمم ينبي عن اذ هو القصد لغة والنية هي القصد
 واستشكل بان ذلك اغاب تقييد ان لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد
 لاستبقت الصلوة وهذا اخص منه والعامة لا دلالة له على اخص فكيف يستفاد
 ذلك منه ويمكن ان يقال لان اسم ان القصد هنا عام بل هو خاص بالنية لان
 الدلالة على السببية اي فيتم الوضوء والصلوة والقصد للصلوة عين النية **قوله** فان قلت
 فتدبر السؤال ان يقال لم لا وجبت النية والاولى والترتيب والنية في الوضوء
 كما قلتم بوجوب التقدير والاعمال في الصلوة مع ان كلاهما ثابت بخلاف الوضوء
 وتقدير اجواب ان الوضوء احاطة بنية من الصلوة لكونها شرطاً لباقيها فلو قلنا
 بالوجوب في فعل الوضوء كما قلنا في فعل الصلوة يلزم التسوية بين فرع الفرع
 وفرع الاصل وفيه بحث اذ لا مانع في الحكم بان واجبه احاطة بنية من واجبه كغيره
 بالسنة الى فرضها اذ قوة المتبوع ليست كقوة التابع فتأمل **قوله** وتعالى ان يقول
 ان هذا وانما على النظر واذا سقط النظر ثبت اجواب ساكناً وقد علمت انه لا يتم
 فكان الاول والثاني ان يبين ضعف الجواب ثم يقول فالاول وان يقال
 ان فتنه لذلك وقد عرفت ظهور التفاوت بين المتكلمين في هذه النية فتعطين
قوله في الثاني والثالث يثبت الواجب اعلم ان الواجب المصطلح كما ثبتت بحكم
 الواحد ثبت بالمشهور ايضا لانه اصل مقتضى الواجب بالحق بين
 المذكورين لا وجه له على ان اثبتت به الوضوء الاخرى اذ في ايضا والاشراج لم يرد
 كودك فتنه فتمجيد التعديل من القسم الثالث فبدت في لانه يمتثل في الكمال ولا
 قطع مع الاحتمال ويجاب بانه صرحه بالنقد ثانياً في تلك الزيادة التي ذكرناها واد
 معني في الكمال اذ هو لازم ترك الواجب لا السنة **قوله** والامر للوجوب الى قوله
 لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كان ظاهراً
 يثبت به الوجوب **قوله** لانها اذا تجب في العبادات المراد بالوجوب الوضوء وفي
 الفرضية لا يلزم القول بالسنة والاولى ان يقول وجبت النية في القسم الرابع
 لانه احتمال ان يكون معناه شراب الاعمال او اعتبارها بكونه مشتمل على الاشياء
 ان يقول صاحب الهداية قد استدلل بقوله عليه السلام ان الاعمال بالنيات هي كونه
 النية شرطاً في الصلوة فيظهر بذلك ان يكون في الاعمال بالنيات في قولنا

وليس الامر كذلك بل هو عبارة عن
 قصد الصعدي

حل شريف

البحث المذكور

كما يمتثل في الاول

قطع قطع الدلالة

الثبوت والدلالة كما ذكره المصنف في الكشف ليس كذلك فانه لو كان من ذلك
 القليل لما صح استدلال صاحب الهداية على كونه البينة شرطا في الصلوة وصاحب الهداية
 تبع ذلك شمس التائمه في ميسوط ويمكن ان يجاب بان هذا الحديث مشهور الزيادة
 بالمشهور على الكتاب على سبيل الفرص جازية وان كان مشركا الدلالة فيصنع
 شمس التائمه وصاحب الهداية ظاهرا لا جارا على قواعد الاصول والمصنف جعله اجارا
 الاجا والى معنونهما ظني فيكون من القسم الرابع الذي ثبت به السنة دون الوجوب
قوله وكذا جبر التسمية اي لا يدل على وجوبها وانما ان المراد بالوجوب الغرض كما ذكر
 وهذا لا ياسب لان الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع من حيث السنة
 فتفي دلالة اجازة هذه الاشياء على الغرضية لا يدل على المطلوب فالاولى ان يقول
 ما ذكرناه اولاً ثم يقول وكذا جبر التسمية ويجوز ان يقال المراد بالوجوب الثبوت والقرينة
 اعم من ان يكون قطعيا او ظاهريا لان الواجب نوعان قطعي وظني فالواجب اعم
 والغرض اخص ونفي الا حتم يستلزم نفي الا حصر لانه اذا انتفى احتمال يتحقق الانسان
 والغرض فيلزم نفي الوجوب نفي الغرض والواجب المصطلح **قوله** لان مثله
 يستعمل في الفضيلة لعل ان يقول قد قلتم في قوله عليه السلام لا صلوة
 الا بالغاثة محمول على نفي الفضيلة مع انكم قلتم بوجوبها قلتم هناك نسبة
 التسمية معارض بقوله عليه السلام من توفضوا وسعي كان ظهور الجاهل اعطاه
 ومن توفضوا ولم يستم كان ظهور الما اصابه الماء فلم يبق قطع الدلالة وقد يظهر
 فان هذا حديث ضعيف لا ينافي به عن الاغش يحيى بن هشام وهو مشرك
 وانما قال بعض المحققين مقتضى النظر وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحة
 لا يتوقف عليها لان الركن انما ثبت بالقاطع وبما فيه ما قيل ان المراد به
 نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ آية الوضوء بغير الزيادة عليها بخبر الواحد فانه
 انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب **قوله** الاية اي انه عليه السلام والطلب
 على المضمضة والاستنشاق مع انهما مستندان وذلك لان الوجوب انما
 ثبت بالمواظقة المتوعدة بعدم التردد اما مطلق المواظقة فلا يفيد الوجوب
 ومواظقة عليه السلام على الوضوء كانت مع التردد اجابا كما في المضمضة
 والاستنشاق وهذا دليل السنة فيكون من القسم الرابع **قوله** وفيه الترتيب
 معارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح راسه فتذكره بعد فاعه في حقه
 سبيل في كفه لم اتف على هذا فيما يابدين من كتب السنة ولعله من التفرقة في وجوب
 الطهر الى في الاوسط عنه عهد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله

قوله لا صلوة الا بالغاثة
 من هنا علمت ان صاحب الهداية
 والاصح ان يستحب في غايه
 البعد عنه

من هنا علمت ان صاحب الهداية
 والاصح ان يستحب في غايه
 البعد عنه

صلوات الله عليه وسلم من نسي مسح راسه فتذكره هو يصل في فوجبه في طهته بطلا
 فلما قدمه ولم يمسح برأسه فان ذلك يجزيه وان لم يجز فعله الوضوء والصلوة
 وفي مسنده سعد بن سويل انهم بالكذب **قوله** لانه اوك بيت وضع للناس
 علة للتسمية بالقديم **قوله** لقوله عليه السلام الا لا يطوفن هذا البيت
 محبت ولا ويران كذا رواية الفقهاء واخره الترمذي والحاكم والدارقطني
 والطبراني والبيهقي من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيها الكلام وصح
 ابن خزيمة وابن جبران ولم طرق مرفوعة وموقوفة **قوله** لان الطواف خاص
 معلوم معناه وهو الدوران بالبيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق
 من الظاهر **قوله** فلا يكون اي الطواف موقفا على الطهارة لان الحكم بان يتوقف
 على الطهارة كما قال الشافعي لا يكون عملا بالكتاب لانه لا يركب عن اشتراطها
قوله فان قلت النص محل الى اذ كان نجسا جاز ان يلحق خبر الواحد بانه **قوله**
 فلما لا اجل فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا يتم لها **قوله** واجاله اي نقص الطواف
 هذا الوجوب وهو العذر والابتداء لا ينافي عدم اجماله بوجوبه وهو محل من حيث العذر
 والابتداء غير محل من حيث الطهارة واجاله النص بوجوبه لا ينافي عدم اجماله
 بوجوبه آخر لا خلاف في جهة **قوله** فبقي ذلك البعض مجالا حاصله ان الآتي
 محمله في حق مقدار المسح وحديث المغيرة التحق بياناً وهذا اضعف لانه لا
 ينطبق عليه جملة الجمل وحديث المغيرة لا يدل على ما دون الربع لا يكون فرضاً
 مع ان الشافعي يسلب كل القول باجمال الآية فيما لا يكتف بتجارتها
 محمله وسيلاني في محله **قوله** فلا يجزى الى ايجاب ذلك على حدة يمكن ان يجاب
 عن ذلك من طرفي الشافعي بان يقال عدم تاثير الفرض بما حصل في ضمن
 غسل الوجوب مبني على فوات الترتيب وهو شرط عنه لان ذلك المقدار
 لا يجزى عن المسح وانما كل ما يدخل تحت المغيرة لم يعتبر فرضاً في شيء من الطهارات
قوله لان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمل فلا يكون النص مجازاً من حيث العذر حتى
 يلحق خبر الواحد بياناً له وقد يقال احتمال التكرار مستغارة من حقيقة التفضل
 للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العذر ومن حيث الاسراع في المشي
 فالحق خبر الواحد بياناً له وقد يجاب بان لو كان باب التفضل يقتضي الاجمال
 للمبالغة لكان قوله تعالى وان كنتم جنباً فاطمروا بجملاً وليس كذلك اجماعاً
 سلمنا ان ذلك بالنسبة الى العذر لكن لا نسلم الاجمال بالنسبة الى المبالغة

اللفظ الواحد محل من وجبه
 غير محل من وجبه

انه باب التفضل

لما يصلح خبر المبدء بما تالمه **قوله** والاولى ان يقال ان يعنى انه لما ثبت ان
 لا جمال في الآتيه فالاولى ان يقال بثبوت العدد وتعيين المبدء بالاجزاء
 المشهورة وبها يجوز الزيادة لا بالاجزاء المتماثل ان يقولوا ثبوت
 بجبر مشهور ان كانا فرضين لا يجوز تركهما لان الزيادة بالمشهور يقتضى
 التخصيص مع انهم قالوا ان الاشواط الثلاثة الاجزئية بنجى بالدم اذ تركها
 والنقص هو الاربعه الاولى وله الانجى بالدم وبفسادها تركها وكذا يجوز
 البدائية من غير جهة المحرر الاسود فتأمل **قوله** والتاويل بالرفع عطف
 على فاعل بطل كما فعله الشارح والبواقي موزرات لعطفها على المضاف
 اليه وهو الولاء **قوله** يعنى تير بصل الى ايشير الى اللفظ الآتيه جزء ومعناه
 الامر لتير بصل المطلقات المدحولات بين فوات الاقراء ثلثة قروء
 الى مضى ثلثة قروء على انها مفعول به او مدة ثلثة قروء على انها ظرف
 وقيل هو على ما به المعنى حكم المطلقات ان تير بصل ثلثة قروء وقروء
 جمع كثره والموضع موضع قلته وكان الظاهر ان يقول ثلثة اقراء واقلص
 في تاويله فيقول وضع جمع الكثرة في موضع جمع القلة مجاز او قبل كما جمع في المطلقات
 الى بلغظ جمع الكثرة لان كل مطلقة تير بصل ثلثة وقيل التقدير ثلثة اقراء
 من قروء والقروء مشترك على كل من الظاهر والخصف على الشافعي القروء على
 وهو زبد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائش وجلناها على الحيض
 وهو من ذهب خلفاء الراشدين وابي الدرداء رضي الله عنهم وان في التجميع
قوله يكون الطلاق واقفا في حالة الحيض لكونه مأمورا به على هذه التقدير والآن
 باطل بالاجماع لانه بدعي فالزوم مثله **قوله** وبان الاء في الثلثة في قوله
 ان الاء علامه التذكير في مثل هذه العدد ويقال ثلثة رجال وثلث نسوة
 والخصف مؤنثه والعلم مذكور فدللت الاء على ان المراد من القروء الاطهار **قوله**
 والجواب عن الآية ان كان الاول ان يذكر هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل
 لما لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا بعد اقامه دليلنا **قوله** بان اللام
 الاولى عدم ذكر الاء في الموضعين كما جعل في قوله وعن الثاني ان الحيض
 فيه اي في قوله ثلثي بعد ثلثي **قوله** كما في قوله له واليهوت وابنوا الخراب
 وكما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فيكون المعنى
 فطلقوهن ليكون عاقبة طلاقهن العدة **قوله** او بان المراد من قوله ثلثي قبل
 عدهن حاصله ان الام على هذا يكون معناه الوقت واخذه على مضاف محذوف

ان طهارة

على ان الاضافة للبيان **قوله** بدليل قراءة ابن عباس في وروى سفيان
 ايضا عن عمر بن دينار ابن عباس قرا تطلقون لقبيل عدهن وقال
 الزهري وقادة فطلقوا قبل عدهن وروى طاووس عن ابيه قال قاله الطلاق
 ان يطلقوا قبل عدهن قلت وما قبل عدهن حال طهر من غير جماع فدل على ان
 العدة بحيض **قوله** وقال في الكشاف معني الآية مستقبليات لعدهن لان
 الطلاق سابق على العدة **قوله** وعن الثاني بان الحيض في قوله ان يقال ان الاء
 وان دللت على تكميل المبدء ودللت على خصوص الاطهار دون الحيض لجوز
 ان يكون دخولها نظر الى اللفظ قروء فانه لفظ مذكر وضع للدم المخصوص
 كما وضع لانتقاعه فيعامل معه العدد معا مطلقا مع المبدء ووافي القروء والحيض
 اسمان لمسي واحد وهو الفروء فيحيض غير ان القراء يدل على تكميل المبدء
 والخصف بها ولا يبعد ان يكون بمعنى واحد اسمان متكررا وموافقا في كل
 منها احكامه اللفظية في غير ذكره على ان المانع ان يجمع ثلثي الخصة بناء
 على ان الحيض من اسماء الاجناس التي يفرق بينها وبين واحدها بالقاء
 وقرة وتاء البقرة والوحدة لا يكون للثاني **قوله** فقلنا هذا باطل لانه
 في تجميع ما ذهبنا اليه من ان المراد بالقروء الحيض والباطل ما قاله الشافعي
 ولا يخفى عدم ارتباط الكلام وكان الاول تقديم هذا على الجواب كما قلنا
قوله لان المعبر هو الظاهر المتكلم بين الذين جوبت حملها توجيه انما لا نسلم
 ان اذا اعتبر العلم الذي وقع فيه الطلاق يكون العدة ثلثين وبعض الثالث
 لاثنته وانما يلزم ذلك لو كان العلم اسما لمجموع ما يملك بين الذين وهو
 ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة وتؤخر الحول ان العلم
 لايج اما ان يكون اسما للمجموع او اسما للقليل والكثير لا يسيل الى الثاني والآن
 لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الطلاق على البعض فيلزم انقضاء
 العدة بمضي ثلثي من اثنتي من غير توقف على انقطاعه بل يلزم انقضاءها
 بعلم واحد او قل لا يستأله على ثلثة اطهار نظر الى الساعات وذلك خلاف
 الاجماع فتبين الاول فيلزم الانقضاء فان قيل المراد لا هذا ولا ذلك
 بل طهر انقطع بلحيض هذا لان العلم امر معتد والامور المقدرة لانه قبل تحت العلم
 الابانة بها وانقطاعها بالاضداد كما في الحركة والكون ولا يلزم انقطاع
 العدة بعلم واحد وانما يلزم ان لو كان كل بعض منه طهر ثلثيا بالحيض فظهر
 الفرق بين الاول والثالث لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون

واحدة بخلاف البعض من الثالث فإنه لا يكون طهرًا واحدًا لم ينقطع اجيب
 بأن دخول الأمور الممتدة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على
 أنها لها فائدة كما لا ينصف أول النهار يكون يومًا كذلك الخ و إن جاز طهارة
 الطهر الواصر على البعض من الأول بمجرد الانتهاء أي ليس جاز على البعض من
 الثالث بمجرد الابتداء من الطهر وإن امتنع هذا امتنع ذلك ومن أدعى
 جواز الأول دون الثاني لم يكن بغير البيان **قوله** وطلعت فيها أي في حصة
قوله فيكون الأقراء ثلثة كاملة والحمل على ما يوافق الكتاب أولى من حمل على ما
 يخالفه **قوله** قلنا لا يجوز جواب أن هذه الزيادة يجب ضرورة وجوب
 التكميل فلا يعاين بها لأن المحيضة الواحدة لا يتجزئ والعدة يحتمل مثل
 هذه الزيادة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وتوجلت وتبين
 ضرورة ذلك إلى أن يقول في تحمل النقصان أيضا ضرورة وهي أن لا يلزم
 تقطع العدة على أن هذا المحذور الذي يلزم منه ينقطع بان يرجع الطهر
 ولا يجتنب الطهر الذي طلعت فيه من العدة واجيب بأن تحمل النقصان
 وإن كان فيه ضرورة لكنه لم يثبت في العدة بخلاف الزيادة على ما مر وتطول
 العدة محذور بعد التكميل بدليل وجوبها على من احتج طهرها بان قوله عليه
 السلام طلاق الامة ثقتان وعدتها حفتان ينافي ذلك لأن أثر الإرقا
 في التخصيف لا في التخصير **قوله** فان قلت قد جاء النقصان على الثالثة
 في هذا وأورد من جهة الشافعي تأييد لما قاله الزماني بأنه يصح النقص
 عن الثلثة وبيان ذلك بان أهل ما يطلق عليه ثلثة مع أنه أطلقها
 لفظ الجمع وأراد بثلاث من وبعض الثالث فكانت قال الخ ثلثة أشهر
 والمراد شهران وبعض الثالث فكذلك هذا جواز أن يرد من ثلثة قولا
 قرآن وبعض الثالث فيصح انقضاء العدة بظهور من وبعض ولا يلزم
 إبطال العمل بموجب النص **قوله** الأشهر عام بمعنى كلامنا أنا هو في
 في الخاص والعام يجوز أن يراد بعبارة وفيه نظر لأن أقصى الخصوص
 في العام إذا كان بمقتضى ثلثة ولا يجوز التخصيص بعده كما سيجي
 والاولى أن يقال هذا السؤال أغاير وال لو قال ثلثة أشهر **قوله**
 وتقريره موقوف على مسألة مختلفة فيها اعلم ان الصحابة رضي الله
 عنهم اختلفوا في مسألة الرده فقال عبد الله بن مسعود وابن عباس
 وابن عمر وطائفة الزوج الثاني يردم حكم ما مضى من الطلقات واحدة

كانت أو اثنين أو ثلثة وبه قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمتهما وقال
 عمرو بن دينار وأبو بكر بن كعب وعمران بن الحصين وأبو هريرة لا يردم ما دون الثلث
 وبه قال محمد بن زفر والشافعي وأحمد ومالك هذه الخلاف مبني على أن الزوج
 الثاني إما غائبة في الطلقات الثلث مثبتة طلاقا جديرا أم هو غائبة للموتة الثانية
 بها فقط فعند الأولين منعت للحمل وعند الآخرين هو غائبة للموتة **قوله** فمن ذهب
 إلى الأول قال إذا كان الزوج الثاني محملا أي في الطلقات الثلث فالأولى أن
 يكمل لكل في الطلقة والطلقتين أي بطريق الدلالة لأنه لا كان محملا في الحرة
 الغليظة فلي أخففة أولى لنقصان الحمل الثابت للزوج من غير المحلل بعد
 الطلاق لأنها كانت محمل له بعد ثنتين وإذا طلقا طلقة أو طلقتين ثم عادت
 لا تحل له إلا بعد طلقة واحدة في الأول فقط فإذا كمل لكل ملكها الزوج الأول
 بالطلقات الثلث **قوله** فيملكها الزوج الأول بالطلقات الباء صلة بملك لا بتيقن
قوله فلا يكون للزوج الثاني حكم في الكل إلا في الطلقات الثلث **قوله** اجتمع محمد
 بن زفر والشافعي بقولهما فان طلقا فلا تحل له المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع
 والرد بالكتاب الترتي وجزا عنهما أي رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار
 ما بول إليه كسببة العيب ثم **قوله** فالقيد سبحانه وتعالى جعل الزوج الثاني
 غاية للموتة الثانية بالطلقة أي بسبب الطلقة الثالثة **قوله** وهي أي الغائبة غير
 مؤثرة في الحمل لأن الغائبة لا تأثر لها في إثبات ما بعد هابل أي منتهية فقط فإذا
 انتهى المعتا ثبتت حكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الإيمان الموقته تنقضي حرمته
 الثانية بها بالغاية ثم ثبتت الأباقة بالسبب السابق وكان في الصدوم تنقضي حرمته
 الأكل والشرب بالليل ثم ثبتت الحمل بالأباقة فكذا هو هنا يكون أصابة الزوج
 الثاني منتهية للموتة ثم ثبتت الحمل بالسبب السابق وهو كونه من نبات آدم خالية
 عن أسباب الموتة لا يقال الحمل الأول قد اضمحل فلا بد من أن يثبت حل آخر فحمل
 به الموتة لاستحالة عود الحمل الأول لأننا نقول نحن لا نكر ذلك ولكنه أغايت
 بالسبب الذي ثبتت به الأول وهو كونه من نبات آدم لا بالزوج الثاني الذي
 هو غائبة لأن إضافة الحكم إلى السبب الذي ظهر أثره مرة أولى من إضافته
 إلى سبب لم يظهر أثره أصلا **قوله** فالقول بأنه أي الزوج الثاني مثبت لكل كما قال
 به أبو حنيفة وأبو يوسف رحمه الله ليس محملا بالكتاب **قوله** إذا لا وجود له
 قبل وجود الميتة لأن غاية الشيء غير له بعبارة بعض الشيء لا ينفصل عن كنهه إذ لا ينفصل
 لا يكون بعبارة فليقلوا أصل وجوده لولا قال إذا جاء رأس الهلال فوأمه لا أكلم فلانا

الحرة

حتى استشراني فاستشاره قبل مجيئ راس الشهر لا يعتبر من البر حتى لو كانت
 لان الاستشارة غاية لاحقة الثابتة باليمين فلا تقتر قبلها واذا لم يعتبر كان
 وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني هذه الحالة كعدمه **قوله** لا يقال
 نفس الزوج لا يصح ان يكون غايته يعني في امرته الغليظة **قوله** فاجاب المصنف
 الى حاصله ان يقول ما ذكرتم من عدم العمل بالكتاب انما يلزم ان لو اثبت
 حقيقة التحليل وكونه مثبتا حلا جديا بقولنا حتى تنكح زوجا ولو كان كذلك
 انما اثبتنا ذلك بغير شهور يجوز مثله الزيادة لا بالنقص فلا يرد ما ذكرتموه
 وهذا على قول الجمهور ان المراد بالنكاح العقد حيث اضيف الى المرأة لانها
 في مباشرة العقد كالرجل فصح اضافته اليها فاما الوطى فلا يضاف اليها
 حقيقة لانها محل للوطى فكانت موطئة وانما سميت زانية لتتمكنها من الزنا
 وقيل المراد بالنكاح الوطى عملا بحقيقته وحمل الكلام على الافادة دون الاعا
 اذ للعقد استيفاء باطلاق اسم الزوج على سائر النكاح بحسب الوطى الى المرأة وان
 كان مجازا فهو مجاز واشرنا به باعتبار التحكين كاستدراكنا اليها بخلاف
 النكاح اذ اعمل على العقد فانه يكون مجازا ولفظ الزوج مجاز ايضا مع ما يكره به
 من معنى التزوج المستفاد من النكاح فيكون في الكلام مجازان واعادة
 ومجاز واحد واقادة خبر مجازين واعادة وجه يكون للاصلاح ثابتا بان
 النص كما ان ثابت بالنية فاختار بعض مشايخنا هذه القول لقلة المجاز
 ويمكن ان يقال المحل على العقد صحيح وان كان مجازا لكنه مجاز اقرب الى الحقيقة
 على ان اضافة النكاح بمعنى الوطى اليها غير موصوفة بكلامهم ولو جاز ان تسمى
 واطية باعتبار التحكين لجاز ان يسمى الموطى ركبنا ووطى اللفظ واما اضافة
 الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم لتحكين اعراس كالموطى اعراس ولئن
 سلم ان النكاح هنا بمعنى التحكين لا يحصل المقصود لان محل ثابت بالوطى الموطى
 هو فعل الزوج ولا يلزم من التحكين الوطى وهذا الجواب صحيح ان كان المراد
 بالتحكين هو المطاوعة المطلقة وان كان المراد به المطاوعة بالمباشرة فليس صحيحا
 فان ذلك الوطى لا محالة لا يقال مجرد عوى شهوة الحديث لا يكفي بل لابد من البيان
 لاننا نقول يكفي في شهوة الحديث قول العلماء المتقدمين وتلقونهم بالقبول والبيان
 وكان على المصنف ان يقول وانما ثبت الوطى والمحللة بحديث العيلة لا بقوله حتى
 لان المراد بالنكاح هذه العقد كما هو قول الجمهور لا يقال هذا الحديث لا يثبت المدعى
 من المتنازع فيه وهو صورة الدم بل انما ثبت ذلك في صورة امرته الغليظة

لا واطية و

لانا نقول

لانا نقول ثبت بطريق الالة لان ما ثبت اصله اصله ووصفه فلان ثبت وصفه
 اولى **قوله** وهو ما روى انه عليه السلام الحديث رواه الجماعة الا بادا ومن حديث
 عاتبة رضي الله عنها جاءت امرأة رفاعة الفزاري الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت كنت عند
 رفاعة فطلقني فابت طلاق فترت فوجبت بعده بغير الوضوء بن الزبير بفتح الزاء
 لا غير وان ما معه مثل هذه الثوب فثبت عليه السلام فقال اتردين ان ترجعي
 الى رفاعة قالت نعم قال عليه السلام لاحق تري مني من عملته ويزوقني
 من عيبك وفي لفظ البخاري كزبت وقال يا رسول الله اني لا انقضها
 نقض الاويم ولكنها شترت بدين ان ترجع الى رفاعة قال عليه السلام فان كان
 كذلك لم تحل له حتى يزوق من عيبك **قوله** بالغة العنة عدم القدرة
 على اجماع لمرض او كبر او سوء او عدم الوصول الى بكر دون الثيب والى بعض المتأ
 دون البعض **قوله** اتردين ان تقول قول النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** والعود رر
 الى الحالة الاولى ومن ضرورة الغاء ما كان من عدم حل او بعض حل فنعود
 بثلاث تظليقات في بحث لصدق حقيقة العود قبل الزوج انما لو قال
 بعد الطلقة او الطلقتين بلا تحليل زوج اتردين ان تعودى الى فلان صدق
 حقيقة وان كان العود لا الى ما عيك به ثلثا فالحال ان العود الى جميع
 الحالة الاولى محال فالمراد بالعود الى سببها وذلك يصدق بمجرد ملك النكاح
 والحل لا تنقأ اشتراط عموم وبالسبب **قوله** لا يثبت السابق معطوف
 على قوله بحديث العيلة الى المحللة ثبت بحديث العيلة لا بالسبب
 السابق وقولهم فاما فيما ينتهي بالغاية وبجعل السبب السابق ليس محذور
 بل فيه تفصيل وهو ان سبب امرته هو اللباس وهو موقت وان كان غير
 محتمل له ثبت بالسبب بحديث الذي نحن فيه فان سبب امرته هو الطلقات
 الثلاث وهي تعقضي امرته مؤبدة الا اذا طهر عليه ما يبطله وهو التزويج
قوله لان كان ثانيا الى السبب السابق كان ثابتا وهو كونه ثانيا بآدم
قوله والعود لم يكن ثابتا في حديث به التحل اذ هو السبب الظاهر واضافة الحكم
 الى السبب الظاهر اولى **قوله** فذلك الحالة الى الحالة الاولى لا يكون الا حلا جديا
 لان حدوث السبب يستلزم حدوث السبب **قوله** والزوج علة للعود الى
 طريق آخره وبلاستللال بالحديث وتوضيحه انه عليه السلام علق
 العود والرجوع الى الحالة الاولى بالزوج وتعليق الحكم بالاشتق وليل
 على ان ما أخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الزوج علة للعود وحوادث

ثم

فيه نظره

هو

ثبتت به اكل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول
قوله في قوله عن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجة من حديث عتبة بن
 عامر ورواه النسائي واحمد والترمذي في حديث ابن مسعود رضي الله عنه
 لعن رسول الله محم المحلل والمحلل له **قوله** لانكم على قصص الفراق اختلفت
 قد استدلل بهذا الحديث في الغرض على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان عموم
 غيره مراد اجماعا والاشكال المتزوج تزويج رجعة فقالوا اذا تزوجها بشرط
 التحليل بان يقول تزوجتك على ان احلكك لم او تقول لم فيكون كراهة
 التزويج المتضمنة سببا للعقاب لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له
 قال الزبلي في التزويج استدلل بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروط بالتحليل
 وظاهر التزويج كما هو من هذا عندك لكن يقال ما سماه محمدا اول على صحة النكاح
 لان المحلل من يثبت اكل فلو كان فاسدا لما سماه انتهى وظاهره انه اعترض
 ثم جابه اما الاعراض فثبت وانه عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم
 لا يطلقون اسم حرمة الا على منع ثبت بدليل قطعي فاذا ثبت بظن سموا كراهة
 وهو مع ذلك سبب للعقاب واما اجواب فكلما يقتضي تلزم الحرمة والعقوبة
 وليس كذلك اذ قد حكم بالصححة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا عن غيرها
 هذا ثم قالوا ولو نويها اي اشتراط التحليل ولم يقولوا فلا عبرة به ويكون الرجل
 ما جاوز القصد الاصلاح فيجعل قولنا شارح على قصص الفراق على ما اذا شرطا
 بالقول اما اذا نويها لم يتوجب اللعن على ان بعضهم قال انه ما جاوز وان
 شرط بالقول لقصد الاصلاح وتأويل اللعن عند هؤلاء اذا شرط الابطال على
 ذلك فان قلت لم يستدل الشارح على سئلته الكتاب بهذا الحديث
 دون حديث العيلة لانه صريح في كون الزوج اثنتا اثنتا المحلل لان المحلل
 هو الميثب للمحل قلت لان الاستدلال به لا يتم على قول ابن يوسف رحمه الله
 لانه يحل هذا الحديث على ان شرط اكل او طلبة كما تقرر في الفروع لا على مثبتة
قوله لانه صار سببا لتل هذا النكاح والمثبت شرهيك الباشرة في الاثم والقرابة
قوله والمراد من اللعن في الواو هنا بمعنى اولاد جوارح وهو لا شبهة بالزجر
 من اللعن **قوله** اطرا زخ ستمها اما خاسته المحلل فلما شتره مثل هذا
 النكاح بدليل قوله عليه السلام الا انبئكم بالنيس المستفاد رواه ابن ماجة
 واما خاسته المحلل فلما شتره ما ينفعه الطبع التليم في عودها
 اليه بعد مضاوعة غيره لياها واستمناعه بالاحقية اللعن انه لا يلبق

لهم

الواو بمعنى او

بمنصب

اللعن بسجل على غير
 حقيقة صم 5

بمنصب الرسال في حق الامة لانه لم يبعث لقائنا **قوله** بل عمل بخالصين يعني
 خالص الكتاب وهو حتى من انتماء الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات
 اكل الكامل وهذا الولي مما قاله محمد وزفر والشافعي من ان الميثب للمحل وهو
 الاباحة الاصلية لا خاص السنة فبذلك مهم الغاؤه مع امكان العمل به وعدم
 منافاته لخاص الكتاب والاعمال اولى من الالامال **قوله** ولما قل ان يقول ان
 هذا وارر على ما قاله صاحب الكشف وتقريره ان يقال قد اخرجت المسئلة
 بهذه عن موضوعها ان من اثبت اكل بحد يثبت العيلة فقد زاد على خاص الكتاب
 بحد الواحد فيكون الجواب الصحيح ان الحديث مشهور بزيادة مثله على الكتاب
 لا احاد لا يخرج هذا الخاص عما زعم عليه بالجملة وانه في حاله فيما عمل فيه بخالصين
 وسنة كيف وجعل الزوج الثاني من ثمة الطلقة يقتضي عدم الطلقة
 والطلاقين كما قال به محمد وزفر والشافعي وجعل مثبتا للمحل يقتضي ذلك
 كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما وتناقى اللوازم يقتضي تناقيا للزوا
 واجيب بان المسئلة من باب المناقضة والجواب من باب الممانعة غير
 ان ما اجاب به صاحب الكشف من الممانعة اصح لما اجاب به غيره منها لان
 منع احادية الحديث بمجرد دعوى الشهادة غير كاف بخلاف منع الزيادة
 بانظر افعال خاص الحديث فيما لم يعمل فيه خاص الكتاب بما ذكره الدليل
 لانه اقطع لوق النقص على ان المنظور اليه في جواب هو مضمون حتى وهو
 الغاية ومضمون العود وهو الرجوع الى ما كانت عليه من اكل لكونه الزوج
 مثبتا للمحل ومضمون الحرمة ليتواءم تناقيا لتناقى لوازمها على ان لو اردنا
 النقضية على ذلك لما اقرنا التناقى المذكور طوان قيام احتمالات المتنافية
 بالحل الواحد لعدم الاعتداد بخصوص الحال فتأمل **قوله** فان قلت المحلل
 ثابت في الطلقتين في تزويجه لانه لا يملك ان الزوج الثاني على تناقض
 لانه لو كان كذلك للزم اثبات الثابت وهو محال لان اكل ثابت لان
 زواله معلق بالثبوت فبقوله لا يثبت شيء منه لان اجراء الحكم لا يتوزع على
 اجزاء العلة **قوله** قلنا لا يملك لزومه اي لزوم اثبات الثابت فيرخص له
 ان اكل الذي يثبت الزوجية اثنتا اثنتا اكل الذي كان قبله وذلك لان اكل
 الذي كان قبله كان ناقضا لغيره الطلقة والطلاقان واكل الذي يثبت
 الزوجية اثنتا اكل كامل لا يملك الطلقة والطلاقان بل الثالثة فكان مثبتا
 لايستثبت واما محل اي المرأة ان لم تقبل اصل اكل تقبل ثبوت وصف

جواب شريف 5

الكمال بان يملك تجديده بعد الطلقة والطلاقين وما صلح سبباً لاصل الشئ
 صلح سبباً لوصفه قال بعض المحققين وفيه بحث اذ غاية ما نفهم من كلام
 الشيخ رحمه الله انه من حيث لم يثبت لمجرد اكل على الوبر المذكور ليس من مفهومه
 وثبوت كذا في صورة اخرى الغليظة ليس منه بل بانفاق الحال وهو انه
 محل ابتداء فيه اكل لاستيفاء الزوج مالاً من الطلقات قبله وحيث ابتداء
 بثبوت اكل كان ثلثاً شرعاً فظهر ان القول ما قاله غيره وهو ان لا ثلث
 الثلثة رجمهم الله **قوله** الفيلتان كتابتان في العسيلة قصصه عسيلة
 وهي قطعة من العسل كني عنها عن حلاوة اجماع لما روي عن عائشة
 رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الفيلة على اجماع **قوله** اشارة
 الى ان غيبوبة اختفاء كافيته قلت بل الشرط الابلج بشرط كونه عن قوة
 نفس فلما اوج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على اجماع لا بقوة بل بساعة اليد
 لا يحل الا اذا اقتص وعمل والصغير الذي لا يجمع مثله اولى لانه لا يجد لذة
 اصلاً بخلاف من في الله فتور او لم يقربها حتى التفتي اخطاها فانها يحل به
 ونحوه المجهوب الذي لم يبق له شيء يوجب به فانها لا كل بحقه وفي المصداق
 ان كان المجهوب لا ينزل لا كل ولا يثبت نسب الولد منه وفي التجرير لو كان
 محبوباً لم يكن فان ضلعت وولدت حلت للاول عند ابي يوسف خلافاً
 لمحمد ويشترط كونه في المحل بغيره حتى لو جامعها وهي مضطاة لم يكن له
 تحصيل **قوله** وهو ان الانزال غير مشروع خلافاً للحسن البصري فانها لا تحل
 عنده حتى ينزل محلاً للعسيلة عليه ومنع بانها تصدق معه ومع الابلج
 وانما هو كمال **قوله** اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان الاصل فيه بنها
 ان عشرة لا يجتمع مع عشرة القطع مع الضمان والجلد مع النفي و
 القصاص مع الكفارة واحدة مع النقص والعتق مع المهر والتميم مع الوضوء
 واحضن مع لكل والعشر مع الخراج والصدقة مع الزكاة والقضية مع الصلوة
 محكم السرة عندنا قطع بنفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المهر
 عنده قبل القطع او بعده او استملكه لا يضمن وهذا ظاهر الكذب وروى
 الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استملكه **قوله** لانها لا القطع والضمان
 مختلفان حكماً وسبباً ومملاً واستحقاقاً فان مستحق القطع اوانتهى
 ومستحق الاخذ العبد واذ اختلفا من كل وجه لا يتقضى بخبر اخرهما
 بثبوت الآثم ولا انتفاؤه فامكن اعتبارهما حكماً للسرة وقدره

الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فا عندنا وعليه قبل ما عتدى
 عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تنزع نجيب القول به **قوله** لقول
 عليه السلام لا عزم للتارق بعد ما قطعت يمينه قال شيخ الاسلام ابن
 حجر لم يجز هذه اللفظة والذي في النسخ من طريق المستوفى بن ابراهيم
 عن عبد الرحمن بن صوف رفعه لا يضمن صاحب سرقته اذا اقيم عليه الحد وقال
 بعده هذا منقطع لا يثبت ورواه الدارقطني وقال المسور لم يترك عبد الرحمن
 وكذا البزار والطبراني في الاوسط وكذا انقل ابن ابي حاتم في العلل وقال
 منكر وقوله عليه السلام في المعرفة ويجاب بان ائمتنا قد علموا هذا الحديث
 واستدلوا به دل ذلك على صحته لان القاعدة عندنا ان المجتهد اذا عمل
 بدليل من السنة وطعن الخصم لا يلتفت الى قوله لان المجتهد بذل وسعيه
 وكذا لا يلتفت الى قول المجتهد من انه ضعيف او غير صحيح لان ذلك اصل
 حادث نشأ من طول الطريق **قوله** وهو قولنا فاقطعوا اذ هو لفظ خاص
 وضع لخص معلوم وهو الابانة والادلالة على نفي الضمان وانقطاع العصمة
 ولا يوسن ضرورتها لا خلافاً في اسمها وهو ظاهر **قوله** بل زادنا عليه غير الواحد لا يخفى
 ان هذا الاستدلال الزاقي لانه يقول بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد **قوله**
 فقد اتيتهم بما يثبتهم اي جئتهم بما منعهم وهو ان يادة على النص بخبر الواحد **قوله**
 ثبت بآثاره قوله تعالى في اربعة سقوط عصمة المال يثبت بآثاره نص معروف
 بالقطع وهو قوله تعالى في اربعة لا تقوله فاقطعوا اني جئتهم ما قبلتم واول الكلام توقف
 على آثره في اثبات الحكم وتقرير موجد **قوله** برأيه ما يجب قفاً على
 الخلوص وحقه على الخلوص رتبك حرمته على الخلوص فابراً المطلق بملك
 حرمته على الخلوص وبالمرقة التي هي على الخلوص يكون الفعل حراماً لذاته
 كشراب الخمر لا لغيره كشراب عصية العيب فابراً المطلق يكون لهما من لذاته لا
 لغيره وما دامت العصمة باقية على حالها لا يكون الفعل حراماً لذاته ولا يثبت
 الجراء المطلق وبراء المطلق ثابت بالنص فقد تكونت العصمة بالضرورة
 ومنتهى تحولت اليه لم يبق بالبعد حق والتحقق في حقه بالقيمة كعصمة
 المسلم اذا تخمر فلا يجب الضمان رعايته طمأنينة لا انتقال طمأنينة وقدر استوى
 بالقطع ما وجب طمأنينة فلا يجب عليه شيء آخر وجوب الرد حال
 قيام المسروق لا يدين على تعاد العصمة كالمسروق المنصوبة للمسلم تسترد
 وان لم يكن معصية له فالرد للمالك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للمالك

لا يقال فعله لاني عصمتين عصمة الله تعالى لكون المال محترما لحقه لوجوبه
 فيجب القطع وعصمة العبد لانه محترم لحقه ايضا لبقاء خاصته اليه فيجب الضمان
 كما في قتل المسلم خطأ وشرب خمر الذي فانه يجب الريبة مع الكفارة والخير
 مع الضمان لانا نقول ان الجنابة هذا مستحبة لان عملها العصمة وهي وضوء
 وقد تحولت الى الله تعالى **قوله** ولان اجزاء مصدره جازي الى اجزاء اما ما خوف
 من جأبالهزة اي كفى وعلى هذا يكون الهزة اصلية او من جأبالهزة اي
 قضى وهو الاقام فعل هذا يكون اصله جأبالهزة اي غير انها قبلت الغالوتوعها
 بعد الف متطرفة وكل من المعنيين يدل على ان القطع جأبالهزة او كامل وكما
 الجأبالهزة يستدعي كمال الجنابة ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الجنابة كاملة
 فلا بد من انتقال العصمة الى الله تعالى لتصير الاضافة والحركة كالمعتبين
 وفيه نظر **قوله** فلو كان العصمة في المال من جهة العبد لا يكون جأبالهزة بل
 لغيره وهو حق المالك فينبغي مباحا بالنظر الى ذاته كالمقصود للمقتضى
 فيؤدي الى انقطاع القطع للشبهة وبزوات نصا واجما فكمكون ما يورد
 الى انتقاله منتفيا لا يقال لانه ان هذه الشبهة مسقطه للقطع وانما
 يستقيم ذلك ان لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاقرار عنها معتبرة
 في درء الحق كنده الشبهة وليس كذلك لانا نقول الحدود مما تدرأه
 بالشبهات ولا نعلم ان هذه الشبهة لا يمكن الاقرار عنها بالطريق
 الذي قلناه فتأمل فان قيل لو انقطعت العصمة الى الله تعالى انتقالا
 صلا الفعل به اما العينة ولم يبق فعلا للمالك فكان ينبغي ان يكتفى في الرقة
 بالثبوت المرد عن الدعوى كسائر حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر
 قلنا نقتصر في ذلك في حالة الاقرار على ما في البديع من ان السارق اذا اقر
 انه سرق فخلال القاطم قطع استحقاقا فلا ينتظر حضوره وتصديقه
 واما في حالة البينة او الاقرار على الراجح فلان القطع وان كان حراما
 حدود الله تعالى الا انه مترتب على تحقق السرقة وهي في باب المصحات
 المالية والدعوى فيها شرط **قوله** لانه اي المال او حق العبد **قوله** يلزم ان
 لا يقطع كما في سرقة الخمر فانه لا يقطع مع انتقال العصمة الى الله تعالى
 واللازم وهو عدم القطع منتفيا هنا فاللزوم مثله وهو انتقال العصمة
قوله والمجر ليس كذلك اي ليس خفا للعبد لعدم احكامه بشرط **قوله**
 وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك جواب سؤال بان يقال

ينبغي

بغير عين الاحترار عنها

ينبغي

ينبغي ان يتحول الملك الى الله تعالى ايضا حتى لم يبق للمالك فحق السرقة
 اذا كان المسروق قابلا لانه لما كان العصمة شرط لكون السرقة موجبة للقطع
 فاما الملك كذا كذا اذا لا قطع من غير الملك فلما انتقل الملك كالعصمة لا يورس
 الجواب انه لو انتقل الملك الى الله تعالى لصار مباحا لان ملك الله تعالى
 لا يوصف بالعصمة بل بالابانة فلو قلنا بانتقال الملك اليه تعالى لبطلت العصمة
 اصلها في بطلانها بطلان الجنابة والمقتضى من النقل بحقوقها لا بطلانها فاشنع القول
 بانتقال الملك بخلاف العصمة فان انتقالها انما يثبت كمال الجنابة وانما
 واقعة على المال فيتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانه عبارة عن كونه
 جأبالهزة فانما الملك فصفة المالك اذ هو عبارة عن الغدرة الى المحمل
 فلا ينتقل لان الملك ليس بجأبالهزة فامل **قوله** اعلم ان العصمة ينتقل
 حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لسبب حاجته الى الحفظ في تلك الحالة
 وتصير الفعل جأبالهزة مضموما بالعقوبة الزاجرة **قوله** ولكن انما يتضرر
 وهو دفع لما يقال قد قلتم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع
 ومقتضاها سقوط الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع فاما لكم سقطتم
 بالقطع وانتموه بسقوطه وتوسر الدفع الا قلنا بالانتقال ليقع القطع حذا
 لانه وما كان حذا لله تعالى تمامه بالاستيفاء فالانتقال تمامه بالاستيفاء
 وما لم يتم الانتقال لا يسقط الضمان لانه لم يتم كانت العصمة لحق العبد
 باقية واذا كانت باقية لحق العبد كان الضمان لازما محلا لتحقيق اصل البت
 وهو حق العبد وعدم تمام العارض وهو الانتقال لحق الرب **قوله**
 فكان يحفظ بالقطع فبذلك من الحفظ بالضمان قد يقال هذا اذا اقتصر على
 الضمان اما اذا اوجب معه القطع فلا شك ان يحفظ بها اتم وياب عاقبه
 بعض الشارع والاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق
 بما فيه من اتواء عضوه فلا يقيم اليه ضررا وهو الضمان الملاخيتم عليه ضررا
 لرفع ضرره واحد وهو خارج عن موضع المجازاة واما الضرر الخاص اللاحق لرب
 السرقة باستقاط الضمان فمجرد بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه وعلى سائر
 الناس بالقطع والنفع العام يتحمل به الضرر الخاص وانما لم يسقط القطع باستقام
 لان المعصية الزجر وشرع القطع في حقهم ازجر وانهم او لعدم تصور اجتماعهم
 على الاستقاط لا يقال لو كان القطع لمصلحة العامة لكان الشرط طلب شخص
 ما منهم لا خصوص لطلب المسروق منه لانا نقول لما كانت السرقة في باب

موضوع ما

الخصاصات المالية الشرطية بتبنيها لما يثبت عليها من القطع طلب من الرية طلق
 على المال الموقوف وفي الكافي وهذا لاذا انصار المال كقطع وافر قال انا
 اضمنه لم يقطع عندنا **قوله** وفي المبسوط طلع حاصلا ان سقوط القضاء
 انما هو في القضاء والحكم واما فيما بينه وبين استحقاقه فيبقى بالزمان ليخرج
 من الخلاف فيضمن ديانة لا قضاء عزرا عن شعبة بخلاف **قوله** فان قلت قد
 توجب النكاح هذه انما توجب من شرط القطع ان يكون الموقوف معصوما
 قبل السرة فقال سائل قد جرد القطع ولم يوجب شرطه او ليس بالوقف
 ملكا لاجل فقلت ينبغي ان لا يقطع لعدم المال كقطع الموقوف وحصل
 الجواب بالمنع والتسليم يعني لانتم ان مال الوقف ليس ملكا لاجل فهو على
 انك الوافق حكما فقد وجب شرطه ولئن سلمنا انه ليس على ملك الوقف
 لكن مرادنا بالملك التعلق بحق الغير سواء كان ذلك الغير مالكا حقيقة او لا
 كحق الوقف فالمراد بالملك اعم من المال كحقيقة او حكما لان الملك
 ليس شرط في العصة لعنه بل لغيره حتى يشترط حقيقة بل لانه متعلق بحق
 الغير **قوله** ولذلك صح اتباع الطلاق الماعلم ان المصالح كما اورد في قبل الخصوم
 فروعا يترأى انا خالفنا فيها الاصل المذكور وهم قد عكسوا فيها واجاب
 عنها ما اورد عليهم فروعا خالفنا فيها الاصل المذكور وعلمنا به ولا جواب لاسم
 عنها فقال ولذلك مرجع الاشارة الى تساؤل الخاص المخصوص فقلنا
 وعدم احتمال البيان **قوله** صح اتباع الطلاق بعد الخلع اعلم ان المتخلفة
 يلحقها الطلاق عندنا خلافا للشافعي حتى لو ان رجلا قال لزوجتي خلعك
 عن عصمتي وقد بقي الشئ من عدد الطلاق ثم قال لها وهي في القعدة انت طالق
 مثلا صح ذلك منه ووقع هذا الطلاق على المرأة ونقصت العود ان لو كانت
 وزال به الملك ان لم يكن ولم يصح عندنا في كل يكون لقولنا **قوله** لان الطلاق
 لا انما ملك النكاح هذه القول ممنوع فان الطلاق الرضي لا يرد الملك
 فالاولى ان يقول عن نفي الطلاق يورفع القيد الثابت شرطا بالنكاح **قوله**
 ترك المصالح الاولى والاحسن ذكر معنى الآية ووجه الاستدلال بها عند
 قول المصالح بقوله فان طلقها فلا تخل له من بعد كما هو طريق المزوج لان
 فائدة المزوج ذكر حل العبارة عقيدتها **قوله** ومعنى الآية يعني قوله تعالى فان خفتم
 الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به **قوله** فلا يتم على الزوج فيما
 اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به حتى لا يكون دفع المهر او اخذها طلقا

تركت

قوله

قوله وصل الطلاق بالافتراء بالمال وذلك لان الفا اللفظ خاص وضع لمعنى مخصوص
 وهو الاصل والتعقب فيقتضي وصل الطلاق بالافتداء او يصح الطلاق بعد الخلع
 وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله تعالى الطلاق مرتان
 اي شتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح
 عليهما فيما افتدت به وفي تخصيص فعل المرأة هنا تقييد بفعل الزوج فيما سبق
 من قولتي للطلاق مرتان لانه لما جمع بينهما في قوله تعالى الا يقيما ثم فصل جانب
 المرأة مع انها لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيان ضرورة ان فعل
 الزوج في هذه الحالة اي في حالة الخلع هو الذي تقرر فيما سبق في اول الآية وهو
 الطلاق فكان هذا بيان المعنى الطلاق بغير مال والطلاق به وهو الافتداء فصار
 كما لتصح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما يروى
 ذلك عن الشافعي وكان الصحيح من مذهبه خلافه لما يلزم ترك العمل به
 البيان الذي هو في حكم المنطوق ثم قال فان طلقها اي بعد المهرين سواء
 كانتا على مال او به وانه قد دل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب
 الغاء **قوله** فن ابطال الطلاق بعده واوصل قوله تعالى فان طلقها باول الآية
 وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عاجلا بالغاء بل فيه فاد التركيب لما فيه
 من العود عن العطف على الاقرب الى العطف على اللب بعد مع توسط كلامهم
 كلام اجنبى بينها على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما مقصدا لغيرها
 واداني بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه
 عامة المفسرين من ان الافتداء ينصرف الى الطلقتين المذكورتين والمعنى
 لا يحل لكم ان تأخذوا الطلقتين شيئا ان لم يخافا الا يقيما حدود الله فان
 خافا ذلك فلا اشتر في الاخذ والافتداء ولا فاد لان اتصاله بقوله تعالى
 الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء ويتم المطلوب فتأمل **قوله**
 واعتزض عليه اي على الاستدلال رواية ودرية **قوله** لان المذكور هذه الاعتراف
 الرواية وقوله لان موجب الغاء اعتراف الدراية **قوله** وكل ذلك الاشارة
 من عند قوله والاما بتصور الخ **قوله** واجب عند بيان اتصاله اي قوله
 تعالى فان طلقها هذا جواب اعتراف الرواية **قوله** فكانه قبل فلا جناح عليهما
 فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم زيدت على الافتداء الناشئة
 وتوجيهه ان قوله تعالى الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع او بغيره فبينما
 بقوله فيما افتدت به جوازه بطريق الخلع فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين

إلى اليقين عن الخلع والافتراء أو اللتين كلتا هما واحداً خلعاً وافتراءً
 به يتم المقصود أيضاً وهو صحة إيقاع الطلاق بعد الخلع وهو بمنزلة ما قيل
 من أنه لو كان الغاء للتعقيب للزم من مشروعية الطلقة الثالثة وجود
 التحليل بعدها من غير سبق للافتراء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب
 وترك العمل بالغاء في قوله تعالى فان طلقها لان التعقيب على ما حققنا
 من التعيم في الطلقتين ينفي الزيادة والآلة على انما لو قلنا بان تعقيب
 الثالثة على الشنتين مفيد بكونهما واحداً خلعاً وافتراءً لكانت مشروعة
 بعد ما حاشي اليقين عن الخلع والافتراء ثابتة بالاجماع والخبر المشهور ولا
 ضير في اثبات كل به ليله **قوله** فلا يلزم ان يكون الطلاق اربعاً لان الافتراء
 بيان للطلقتين لا لطلقة واحدة وذكر في الكشف لان الله تعالى ذكر الطلقة
 الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يلزم تبعية الطلاق فتأمل **قوله** وموجب
 الغاء التعقيب والوصول بهذا جواب عن اعتراض الدراية **قوله** وهذا المقتضى
 احداً لا ولي ان يقول لان هذا الخلع لان المقام مقام التعليل ومراجعة الاشارة
 كونه الغاء للترتيب في الذكر فقط لان الغاء انما هي للترتيب في الوجود والى
 فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف **قوله** واما عدم تصور
 الطلقة الثالثة بدون الخلع ايج جواب عن قوله والاما تصور الطلقة الثالثة
 قبل الخلع وهو من ثمة جواب اعتراض الدراية **قوله** لان غاية ما نفهم من ذلك
 ان كونه الغاء للتعقيب والوصول في الوجود ولم يتوهم الشارع للزوج
 عن قول المفسر من ولام تصور الخلع قبل الطلقتين عملاً بموجب الغاء في قوله
 فان خفتم والجواب ان الخلع فقط بل انه على تقدير خوف لا جناح في الافتراء
 قبل لا يصح التمسك بالآية فان الخلع طلاق وانه بخلافه صرح الطلاق لان
 المذكور في الآية هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب بان الآية نزلت في
 الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه
 قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع فيدل على المطلوب بعمومه
 ولا يتم ان المذكور فيها هو الطلاق على مال لا الخلع بل اعم وفيه نظر اذ لم يقع
 نزاع المضمم لانه لا افتراء بصيغة الخلع طلاق على مال ام لا حتى لو سلم
 ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه بخلافه صرح الطلاق **قوله** فان قلت على ما
 ذكرتم اي زمان الافتراء منصف الى الطلقتين وان المراد بهما الطلاق بطريق
 الخلع لا يكون المراد بقوله الطلاق من زمان الرجعي لان الخلع طلاق باين والافتراء

قوله الغاء للتعقيب
 في قوله الغاء للتعقيب
 في قوله الغاء للتعقيب

ليس من تابع الطلقتين
 فيها والله كونه غائب
 في قوله الغاء للتعقيب

مطلق الخلع طلاق باين
 اي ان كان على مال
 والا فليس

باطل

باطل لاتفاق المفسرين على ان المراد من الرجعي وتويزه بحجوب يؤخذ مما حققناه
 من التعيم في الطلقتين فتنبه على ذلك **قوله** ولما قلنا ان يقول الخلع هو كلام ظاهر
 جيد وليس بجناح عند الشارع كما يتراءى بل المحققون ذكروه وعباراتهم
 فيه واعلم ان هذا البحث مبني على كذا الخ **قوله** فالاولى ان يتمك ان وبه تزدور
 دليل الشافعي لانه قياس في مقابلة النص على ان قوله ان الطلاق لازمة ملك
 النكاح فنفع لان الطلاق الرجعي واقع لا يبرول به الملك بالاجماع **قوله**
 في المفوضة التعويض التسليم وترك النازعة استعمل في النكاح بلامه او على
 ان لا يملك المفوضة التي تحت نكاحها بلامه لا يصح محلاً للخلاف لان نكاحها
 غير منعقد عند الشافعي لعدم الولي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها
 ان يزوجه من غير تسمية مهر او على ان لا يملكها فزوجها ان كانت من اهل الاذن
 والصغيرة التي سلم الاب نكاحها من الزوج كذا في مشر الاصول وفي الحقايق
 لا تبصر ذلك في صبيته او مجنونه ان ليس لاجد سقوط مهرين **قوله** وبه يكبر
 الواو والحاصل انه يجوز في المفوضة الحرة كسرة الواو فتحمل على انه اسم فاعل
 او اسم مفعول لما ذكره الشارع واما الالة المزوجة بلامه فلا يسمي للمفوضة
 بالغ **قوله** ويجب المتعة ذكر في العناينة ان المتعة تجب عندنا في موضعين
 قبل الدخول عند عدم التسمية كما هنا وعند التسمية الفاسدة كالوستي
 لها ضميراً او حراً فان قلت ينبغي ان ينصف من المثل في مثله المفوضة
 كالسبي قلنا السبي معلوم يمكن تنصيفه ومهر المثل مجهول لا يمكن تنصيفه
 كذا في الكافي فان قلت فكيف ينصف ان ينصف المتعة بالطلاق قبل الدخول
 قلت المتعة قائمة مقام مهر المثل فلما لم ينصف مهر المثل لكونه مجهولاً لا ينصف
 المتعة وان كانت معلومة بالنظر الى وصف الاصل لا الى وصف الخلف **قوله**
 والابتغاء وهو الطلب الخ حاصله ان الابتغاء لفظ خاص وضع ليعني معلوم
 وهو الطلب والباء حرف خاص وضع ليعني مخصوص وهو الاصل في قوله
 المال بالابتغاء بالعقد الصحيح فلما ينكح المال عن الطلب بالعقد الصحيح فلا
 ينكح المال عن الطلب بالعقد الصحيح ومن ضرورية وجوب المال بنفس العقد
 الصحيح فالقول بتراخي وجوب المال الى زمان استيفاء المطلوب والدخول
 كما قال الشافعي لا يكون عملاً بالخاص من كتاب الله تعالى هذا ما يذهبون له كلام
 في الاسلام وفيه نظر والاولى ان يقال الابتغاء انما يكون بالعقد الصحيح
 كقوله تعالى غير ما فحين ولا شئ في العقد الصحيح غير ملصق بالمال لقوله

لفظ مفوضة

تعالى باموالكم فلا شئ من الانتفاع غير ملصق بالمال وكما في المفوضة
 ابتغاء فلا يصح بلا الصاق مال واعتبر بان التمسك بهذه الالة في المفوضة
 لا يستقيم لان فيها دلالة على كونه مشروعا بالمال وليس فيها ما ينفى
 كونه مشروعا بالمال بل ذلك مسكوت عنه وقد قام الدليل على مشروعية
 بالمال وهو قوله تعالى فانكم وما طاب لكم من النساء وقوله تعالى وانكم
 الايامي منكم والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده واجبت بان
 المطلق يحل على المقيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة بالاتفاق كما
 في كفارة اليمين بالصوم ومنها كذلك فتجب حملها على المقيد بالمال وفيه
 نظر اذ ان سلم اتحاد الحكم بل هو عين النزاع فالصواب ما مضينا به من
 تركيب القياس فانه يستلزم نفي كونه مشروعا بالمال فاما قول
 ابن عباس فيعارض بما رواه الحجة من حديث علقمة بن عبد الله بن مسعود
 رضى الله عنه عن رجل تزوج امرأة ولم ينفق عليها ولم يمس حتى مات فزاد
 ثم قال اقول فيها برأى فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمنى
 وفي الشيطان ارى لها مهر امرأة فزادها لاوكس ولا شطط وعليها
 العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال شهد ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واسق وفي رواية
 الى داود فقام التماس من اشجعي فام اخراج وابن سنان الاشجعي
 فقالوا شهد ان رسول الله عم قضاهما فينا في بروع بنت واسق حين
 مات وان زوجها بلال بن ابي رباح اشجعي كما قضيت فزوج عبد الله ابن
 مسعود من خاتمة حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله عم فان
 البيرقي جميع روايات هذا الحديث سائدها صحاح وماروى عن علي
 رضي الله عنه قال لا تقبل معقل بن سنان فانه اعراي تدرال على عقبيه قال
 ابن المنذر لم يصح هذا عن علي رضي الله عنه **قوله** ارادة ان يتبعوا انما
 قدر ارادة دون ان يقول ابتغاءكم باموالكم لان الارادة لازمة للطلب
 لا ينفك عنه ولان المفعول بشرطه ان يكون قابلا فلما اول بعلتي **قوله**
 ويكون ان يكون بدلا وكذا ان تقول شرط البديل ان يحل محل المبدل منه
 وهذا ليس كذلك والجواب انه لا يشترط ذلك على الصحيح كما في قوله
 تعالى وجعلوا الله شركاء الحق فان قلت فاما الابدال قلت هو بدل
 اشتغال والعايز مخذوف تقديره ان يتبعوها **قوله** ان لا يحب المتفلس

ولم يسم

العقد الفاسد اجماعا بل يترافى الى الوطن لان العقد لما فيه من ماني ضمنه
 من المسمى فيجب منه المثل لانه الموجب الاصلى وهو انما يجزى او يلحقا ولم يجب
 بالخلوة الصحيحة لان التمكن فيه منتف عن كل واحد من المتعاقدين
 فسخ قبل الدخول بغير حضرة صاحبه واما بعد الدخول فليس لكل منهما
 فسخه الا بحضرة صاحبه وفي الخلاصة المراد من المهر في العقد الفاسد وهو مقتدر
 ما يجب اخذه لزوجها لو كان طالا وهذا بخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمى
 بالعقد ويكمل بالخلوة فالخلوة في الصحيح قائمة مقام الوطن للممكن منه
 بخلاف الفاسد **قوله** وقد حكمتم بصحة ذلك كما لو تزوجا على ان لا مهر لهما
 وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بنفي الثمن وقيل بغيره كات كوت عنه والفرق
 ان الثمن في البيع ركن بخلاف المهر فانه لا يظهر شرطه في الحل لاصحة العقد
قوله زوجهما بما يمكن من القرآن رواه البخاري ومسلم من حديث سهل
 بن سعد الساعدي وليس فيه دلالة على ان القرآن جعله مهر اوله المشرط
 ان يعلمها وانما قال بما يمكن اي بسبب ما يمكن من القرآن **قوله** فليحى البيان
 بقوله عليه السلام لا مهر الاقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني من حديث عامر
 وفيه مبشر بن عبيد ومجاهد بن اربعة دراهم ضعيفان عند المحققين
 لكن البيهقي رواه من طرق وضعوها في السنن الكبير والضعيف اذا تعدد
 طرقه صار حسنا لغيره بجهة ذكره النووي في شرح المذهب وما صح ان
 يتجوز به صح ان يبين به المجلد وبعضه ما رواه البيهقي وابن عبد البر عن علي
 رضي الله عنه انه قال اقل ما يشرط للمرأة عشرة دراهم اعلم ان الفقهاء
 والشارع جعلوا في الفروع هذا الحديث بيانا للملال في قوله تعالى ان يتقوا
 باموالكم وتعلمون ان يقول لانتم الاجال في الالة بل ان يتقضى وجود المال
 مطلقا فالمتعين الخاص زيادة عليه كحرم الواحد وانتم تمنعون **قوله** فلا
 الكناية المراد بها الضمير في فرضنا وهذا لان الكناية عقد الاصل
 ما استتم المراد منه ولا يفيهم منه الالبونية الغنوية او معنوية كما في
 خوانا وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الالبونية تنضم اليها
 او خطاب او غيبة وسياق تفي الكناية في اصطلاح اهل اللسان والفرق
 بينها وبين المجاز على كل من الاصطلاحين في محله ان شاء الله تعالى
قوله فذل ذلك على ان متولى التعديل هو الشارع لان اسناد الفعل
 الى الفاعل حقيقة في صدق الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث

لا يشترط

في المهر

قاعدة حديث

استماله على الاستناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاستناد
قوله واعتبر من عليه ان على التمسك بالآية نقل او عقلا في ان الخاص خاص
 موضوع لمعنى التقدير انما حاصله اننا لانسلم ان الغرض لفظ خاص بل مشترك
 بين الايجاب والقطع والبيان والتقدير سلمنا ذلك لكن لانسلم انه خاص
 من التقدير بل هو حقيقة في القطع كما قال صاحب الكشاف في سورة النور
 اصل الغرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الايجاب والتقدير لان
 الغرض مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيها على ان حمله على
 الايجاب هو ما اولى بقوته كلمة على فانها صلة الايجاب لاصلة التقدير وقوته
 محطف الملوكات على المنكوحات فان الايجاب يستقيم في حق الايجاب
 ولهذا فسر ائمة النفي الغرض هنا بمعنى الايجاب قال صاحب الكشاف معنى الآية
 قد علم انه ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والا ما وتفسير كجواب
 ان العلماء اجمعوا على ان حمل اللفظ المستعمل في هذه معان على حقيقة والمجاز
 اولى في حمله على الاشتراك لمصالح المجاز ومغاسد الاشتراك وان المتبادر
 من علامات الحقيقة ولفظ الغرض مع ورود استعماله فيما ذكر في المعنى فغلب
 في معنى التقدير دون غيره والغلبة فيه تبادر الى الذهن دون غيره وما يتبادر
 اليه الذهن دون غيره كان حقيقة فيما يتبادر فيه دون غيره فلفظ الغرض
 حقيقة في التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون واما التعدية فعلى العطف
 فلتضمنه معنى الايجاب اذ من لازم تقدير الشرع ايجابه على ان بعضهم وان
 حمله في الآية على الايجاب لا يكون حمله ذلك فاصحنا على حمله فيها على التقدير لان
 احد المحلين لا تغني عن الآخر مع اننا لو سلمنا ان المراد به الايجاب حصل المطلوب
 ايضا الذي يصير التقدير قد علمنا ما فرضنا على الازواج من المهر وغيره وكل معلوم
 مقدر عند الله فيكون المهر مقدر عند الله وهو محمل في حقنا فيلحق الحدوث
 المذكور ببياننا كما اننا لو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر لكان ما اوجب الله تعالى
 على الازواج من المهر غير معلوم لنا فيكون محلا ايضا فيلحق به الحديث ببياننا
قوله ويمكن ان يجاب عنه اي عن البحث المذكور بالترام الشق الثاني
 واقا امتنع العطف في المثال المذكور لعدم القرينة والآية ليست كذلك
 لوجود القرينة **قوله** وغير ذلك معلوم في هذه العبارة فلاما ان قرئ في غير
 ذلك بالرفع على الابتداء ومعلوم خبره غلاما من هذه الكلمة وان قرئ بالجر
 عطفت على المهر فظالم لكن بقي قوله معلوم سواء كان بالرفع او باللامعنى

مطلب
معاني لفظ الغرض

المجاز اولى
من الاشتراك

فالاولى

فالاولى ان يقول وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله تعالى مقدر الى آخره كما ذكرنا
قوله بالحدث المشهور لاحابة الى التقييد بالمشهور لان خبر الواحد يجوز به البيان
 مع ان هذا الحديث خبر واحد ولا معنى لدعوى الشهرة وفي بعض النسخ بالحدث
 المذكور وهو الاول اللهم الا ان يقال اراد بالمشهور ما ثبت في السنة العباسية
 لا المشهور المصطلح **قوله** احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وحدث النفس
 والكلام النفس فاذ لا يطلق عليه القول في هذا الاصطلاح وفيه بالغايل ما يصدر
 عن الطير وبالفن نفس القائل وبعبارة السبيل وهي تفيد الطريقة والاعتبار
 ما يصدر من غير قصد كما في الجنون والاعفاء والنوم والسهر **قوله** بالقيد
 الثاني عن الدعاء والالتماس اعلم ان الصيغة الدالة على طلب الفعل دلالة
 وضعية ان قارنت الاستعلاء فهو امر وان قارنت التثاوي فهو التماس
 وان قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء **قوله** وقيد بالتبيل اشارة الى ان العلو
 في الواقع ليس بشرط بل الشرط هو الامور نفسا عاليا سواء كان عاليا نفسا
 الامرا **قوله** حتى ان صدر الفعل ممن هو ادنى حاله المأمور على وجه الاستعلاء
 يكون امرا ولهذا ينسب الى سواد الادب والحق فكذا يكون قول من عصى لقومه
 فاذ اتامرون مجازا الى تشبهه لان قولهم ارجو واخاف وارسل لم يكن على
 سبيل الاستعلاء لانهم كانوا مستقلين عليه بنوع قوة تشير كذا
 ولما ظن ان يقول بعد تسليم ان المعقرب في الامر الاستعلاء كما افتراه اكثر
 الاصوليين ان الموت هو الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان
 الامر على مرتبة من المأمور في نفس الامر **قوله** وهي القاعدة المشهورة
 في استخراج الامر من المضارع وهي ان تحذف حروف المضارعة وتعامل الابدان
 معاملة المضارع الجرم فان كان ما بعده حروف المضارعة متحركا نطق به على ما
 هو عليه نحو وخرق وان كان ساكنا زيدت بهزة وصل مضمومة ان كانت
 عين الفعل مضمومة ومكسورة فيما سواه نحو اقبل واضرب واعلم واكرم
 ونحوه بفتح الهزة امرافقا على الاصل المرفوض فاقم ورج فلما يرد قسم ورج
 وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوص صيغة افعل بل المراد ما كان مشتقا
 على طريقة افعل فيكون ذكر افعل في التعريف على سبيل التمثيل دون التقييد وفيه
 تامل **قوله** وقيد نظرا انه اذا كان المراد من الامر الامر بالصيغة وهو ما اخذ من
 المضارع فيراد امر الغائب فانه امر ليس مشتقا من المضارع بل هو صيغة على
 حدة فينتقص التعريف به فلا يكون جامعا ولذا قال بعضهم لا يرد زيادة قيد

مطلب
استعمال الامر
سبب
مبحث امر

وجه النظر
م

آخر وهو ما يقوم افعل لعينه من الامر من غير العربة وساب صيغ الامر **قول**
والاصوب ان يقال مراده ان يعنى فيكون ذكر افعل للتشيل وفيه نظر لان التعريف
لا يقصد به التشيل والمراد لا يدفع الامر او الحاصل انه ليس مراده هذه الصيغة
على الخصوص بل المراد افعل ما دل على طلب فعل تارة اخرى فيشمل
صيغ سائر الامر **قول** في هذا اي بقوله افعل او وجبت عليك ان تفعل
كذا او اطلب منك ففعل كذا فان ذلك كله طلب تحصيل الفعل من هودونه
بالقول وليس بما يقال العلامة النفي وبه يظهر ضعف قولهم ان طلب الفعل
بالقول على سبيل الاستعلاء لورود هذه الصيغة كذكر كونه عليه لصرفه على
واجب بان ما يتوجه هذه عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول
الموضوع له وهو ممنوع والصيغ التي ذكرت غير موضوعه للطلب بل هي اجزاء
عن الطلب لا انشاء **قول** لكن كونه بمعنى المقول اولى قال بعض الشراح المراد
بالقول معناه المصدر لا المقول كما فطر ذلك في بعض الاذهان لان ذلك
صيغة الامر لا الامر كما صرح به صاحب الفتاوى وصاحب الكشاف والامام الرازي
ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كلف على وجه الاستعلاء اريد بالانفعا
ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر باحقيقة هو ذلك الاقتضاء فالصيغة
سميت مجازا لانه لا يعمد الى اقتضاء فعل غير كلف عن النهي وبه عليه نحو الكف
الامر لان امره لا يعمد كلف عن الفعل الذي استحق منه صيغة الاقتضاء وايضا
اذ كان القول بمعنى المقول يكون هذا التعريف مناسباً لمذهب المعتزلة لانهم لما
انكروا الكلام النفسي لم يروا ان يجزوا بالكلام اللفظي فقالوا الامر عبارة عن
قول القائل ان امره ان يفعل كذا فالامر في الحقيقة هو المعنى القائم في النفس
فيكون قوله افعل عبارة عن الامر لا حقيقة الامر ذكره صاحب البديع وابن الحاجب
ويمكن ان يقال بحث الاصولي ليس في الكلام النفسي وانما يبحث عند المتكلمين
قوله ان مناسب لمذهب المعتزلة قلنا ستمناه في الحقيقة التي ذكرتم فاما من
صحت ان الامر من قبيل فاعل وهو اقسام التوكل وهو عبارة عن النظم
والمنهج وبحث الاصولي ليس الاية فيه والحيثية يلتقي بالفقهاء والاصوليين
لانهم يثبتون الاحكام لنظم القرآن المتأودون النفسي **قول** ولما قيل ان
يورد عليه ان يمكن ان يجاب عن الاول بان اصل الاصطلاح لا يقتضي على الا
على انه لا يقتضي الا اصطلاحاً فلا يبعد تعريفه باعتباره اصطلاحاً خاصاً وان
لم يجر مثله في احتياق اللغوية والرفقة وعن آتيا بان التعريف على قاعدة

ولا تكلف

في هذا الحديث

من يرى من الاصوليين ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد عليه
النقض مثل ما ذكر لما هو مجاز عندهم فتأمل لا يقال يرد على النظر والصادر
عن التاميم والنايم والمجنون ونحوه مع انه لا يستحق امر الا بالقول التعريف
بعلامة السبيل الخ في ذلك لا تارة قصداً لطريقة والاعتبار المذكور وهو هذا الامر
نفسه عالياً **قول** قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولاً الايمان قيل اول ما يجب
على المكلف المعرفة وقيل النظر وقيل القصد والاول اصح وقيل لا خلاف فان
اول ما يجب خطاباً ومقصوداً المعرفة واول واجب اداء واستغناء القصد
الى النظر والتحقيق ان اول واجب المعرفة اليقينية المكتسبة بالاخبار التي
هي الايمان المطلق المعرفة والنظر والقصد مقدمتان لهما لان النظر يتوقف
على القصد والمعرفة على النظر وقيل قدم الامر لان معظم التكليف يثبت بالامر
وقيل لان ما ثبت بالامر اشرف لان الايمان والعبادات ثابتان به والشرف
من اسباب التقدير وقيل لان الامر اول مرتبة ظهر لتمام الكلام الا ان اذ
الموجودات كلها وجدت بخطاب كمن على ما هو المختار فيكون متقدماً على سائر
التعلقات **قول** بصيغة افعل حذف الشارح التنوين من صيغة واصنافها
الى افعل وليس هذا طريقة المزج وكان الاولى ان يقول بصيغة هي افعل
محافظة على بقاء التنوين **قول** حتى لا ينافي الوجوب الالهي هذه الصيغة
وفي هذا المحصر نظر اذ الوجوب يتخاض من اجزاء الشارع كما في قوله تعالى
كتب عليكم القصاص وقوله تعالى ومنه على الناس حج البيت وغيرهما نحو
احل الله البيع وحرم الربوا في هذه كلها اجزاء وقاعدة الوجوب ووجوب
ما قاله صدر الشريعة في التوضيح اعلم اجزاء الشارع يرد به الامر مجازاً او افعلاً
عدل عن الامر الى الاجزاء ان المجزئة ان لم يوجد في الاجزاء يلزم كذب
الشارع تعالى عن ذلك والمأمور به ان لم يوجد في الامر يلزم ذلك فاذا
اريد به البالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاجزاء مجازاً انتهى
فعلى هذا المحصر المذكور في عبارة هذا الشارح انما هو بالنسبة الى حقيقة
الامر وانه اعلم وقال في التلويح المحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم
الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى
انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازاً عن الاشارة وان لم يكن
كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاشارة مجازاً عن الامر الالهي
فيفيد الحكم الشرعي بالبلغ ووجه **قول** واعلم ان اللفظ قد يكون مختصاً بالمعنى

الشرع

طريق المنزج

وطريق المنزج ان لا يعمد الى
وكلامه المحض اصله وخلف التنوين
يعني على ادعاء الفاعل على كلامه
لا يقتضي كراهة اجزاء المجزئة
ان المظهر كراهة اجزاء المجزئة
الواقع في كلامه كراهة كذا
ما جعل خبره كلاماً كراهة
المنعوم من كلامه كراهة
وهو

والنفي جازع

لا المعنى به يعنى يكون اللفظ مقصورا على المعنى بحيث لا يتجاوزه الى معنى آخر
 اما المعنى فتبني وز اللفظ الى لفظ آخر **قوله** كالترادف الترادف ان يكون
 معنى اللفظين واحدا كليث واسد فلفظ الاسد مختص بالحيوان المفترس
 وهو ليس مختصا بل هو مدلول اللفظ ليث وعوضه وغير ذلك
قوله وقد يكون على العكس اى بان يكون المعنى مختصا باللفظ فيكون المعنى
 مقصورا على اللفظ بحيث لا يتجاوزه الى لفظ آخر اما اللفظ فتبني وز
 المعنى الى معنى آخر **قوله** كالشترى اى كالعين مثلا فان المراد من العين
 نفس الذهب مثلا فانه مختص بلفظ العين مثلا وهو غير مختص بالذهب
 بل يطلق عليه وعلى غيره كالباصرة والنبوع وغير ذلك **قوله** وقد يكون
 الاختصاص من احيائين اى يكون المعنى مختصا باللفظ واللفظ مختصا
 بالمعنى فيكون كل منهما مقصورا عليه كالألفاظ المتباعدة مثل الانسان
 والفرس وغيرهما **قوله** ولما كان الاختصاص هذا اى اختصاص اللفظ
 مع معناه فربما يبين لان الامر من الالفاظ التي اختصت بمعانيها عندنا
قوله لجانب المعنى اى اختصاص المعنى بالصيغة وهو يدل تفصيل بكل
قوله ولجانب اللفظ اى اختصاص الصيغة بالمعنى **قوله** فتم الاول اى اختصاص
 المعنى باللفظ لانه المقصود اى لان المقصود هنا بيان اختصاص الوجوه
 بصيغة افعل **قوله** وفيه رد اى قول المص لا يرد على قول من زعم ان الوا
 قفة ممن قال بان الامر من الالفاظ التي اختصت بمعانيها لادون التي
 اختصت بمعانيها لان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباقه والتردد
 بالاشتراك اللفظي وفي قوله يخص مراده بصيغة رد قوله ان قال من اصحاب
 مالك والشافعي ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس للوجوب
 مختصا بها بل ان كان فلامنها بتفاد من غيرها وهو الفعل وليس الضمير في
 قوله وفيه رد اى الى الاول لانه لا يفي بالرد على ما لا يخفى بالرد اذ اعاد الى
 لازمة كما قرناه لكن عوده الى لازمة خلاف الظاهر من حيث العمية وان
 صح ثم حيث المعنى والظاهر عوده الى الاول لكن لا يصح ذكره المعنى فتنه
 لذلك **قوله** في المتن حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اخصائى الشافعي
 هذا نتيجة قول يخص مراده بصيغة وانما لم يذكر المص نتيجة اختصاص
 اللفظ بالمعنى لانه ليس خلافا معتقدا به بخلاف الاول قبل في كلام المص
 نظرا فانه اطلق القول في الفعل وهو مخصوص ايجاب بان ان جملة وكما

تباينها واختصت

وقد نفي

في قوة الجزئية اقول وعلى هذا التقديم لا يحل ايضا كلامه عن تاسع لانه لا يعلم
 موضع اختلاف من موضع الوفاق **قوله** ولا مخصوصا به الى ولا بياننا لمجل الكتاب
 مثل قطع يد السارق من الكرم فانه بيان لقوله فاقطعوا ايديهما وبتمتة
 الى المرتقين فانه بيان لقوله فاقطعوا ايديهم فاما ما كان في اصل
 ان ما كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وما كان بياننا لمجل
 يجب اتباعه اجماعا وليس كذلك فهو محل النزاع **قوله** فعندهم يطلق اى
 الامر على الفعل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظي
 كالعين وبعضهم الى الاشتراك المعنوي كالحبوان بين الناس والفرس
 والانس بين افرادهم **قوله** لقوله تعالى وما امر فرعون برشيده وقوله تعالى
 وامرهم بشورى بنهم اى فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اى فيما تقدم
 عليه من الفعل وقوله تعالى تعجبين من امر الله اى صغفه والاصل في الاطلاق
 الحقيقة ولا يجوز بطريق المجاز لغزيم الاتصال بينهما صورة ومعنى لان الامر
 للطلب ومعنى الفعل تحقيق الشيء والاتصال بينهما بوجه واحد مستم جوزه
 مجازا فالحل على الحقيقة **قوله** وعندنا لا يطلق اى الامر على الفعل حقيقة
 بل انما يطلق حقيقة على القول المخصوص بمعناه موضوع له بخصوصه
 وعلى الفعل مجازا اذ لو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف
 الاصل لا خلافا بالتفاهم فلا يتركب الابدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل
 الا انه راجع على الاشتراك لكونه اكثر وابلغ **قوله** ثم كوا الى العالمون بان
 الفعل موجب الى والاصل ان هذا متعين من احد هما الاصل وهو ان الفعل
 امر وانما يتفرع عليه وهو ان فعله عليه السلام للايجاب فاجتجوا على
 الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيده واجتجوا على الفرع بقوله
 عليه السلام صلوا الحديث فان قيل اى حارب الى الاجتهاد على الفرع بعد
 اثبات الاصل فاجابوا ان فيه تنبيها على ان مع اثباته على الاصل وثبوت
 بادلته ثابته بدليل مستقل **قوله** بان النبي عليه السلام شغل عن اربع
 صلوات يوم الحديث الحريث اخرجه الترمذي والنسائي في طريقه الى
 عبيد بن عبد الله بن مسعود عن ابيه وقال الترمذي ابو عبيد لم يسمع
 من ابيه وعده العتاة من الفرائض لم يروها عن وقتها المصنف وفي الباب
 عن ابن سبعة جسدنا يوم الحديث عن الظاهر والعصر والمغرب والعشاء
 الحديث اخرجه النسائي وابن حبان **قوله** وعن الوصال هذا حديث الاسك

طلب من الفضل اشتراك
معنوي

طلب من الفضل على الامور
الاو

طلب من الفضل على الامور
الاو

عن المعطرات الثلث يسلاً ونهاية غير ان يتخللها فطر **قوله** وهو ما روى
 انه عليه السلام الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر وابي هريرة وعائشة
 وانس وانفرد به البخاري من حديث ابي سعيد **قوله** وهو ما روى انه كان
 يصلي باصحابه الحديث اخرجه ابو داود واحمد والحاكم وابن خزيمة وابن
 حبان عن حديث ابي سعيد الخدري **قوله** والاى لو كان الفعل موجباً
 لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم فلا يكون موجباً اذ لو كان موجباً لكانت
 امر بالوصال وفعّل النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهذا تناقض
 باطل ونعم ما قاله الغزالي رحمه الله انهم لم تبعوه في جميع افعاله فكيف صار
 اتباعهم في البعض دليلًا ولم تصري القدام في البعض دليلًا **قوله** ولما قيل
 ان يقول الخ يجب بان دعوى الخصوصية مردودة بحديث ابي هريرة
 رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نهى عن الرضال فابوا ان ينهوا واصلهم
 يومًا فيومًا ثم يومًا ثم راوا الرضال فقالوا ثوبان الرضال لردتهم
 كما شكل لهم حين ابوا ان ينهوا في حديث لومة لينا الشرح لواصل
 واصل لا يدع متفقون تعقّبهم فلو كان الوصال خصوصية له لما واصل
 بهم بل كان يجزئهم بها كما اخبروا بغيرها كيف وقدرى احمد في مسنده
 من حديث ليلى امرأة بشر بن الحصاصية قالت اردت ان اصوم
 يومين مواصلة ففني بشري وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 نهى عن الرضال وقال انما يفعل ذلك النضاري وبه علم ان وصالة عليه
 السلام وان كان وصالة صورة كمن لم يكن وصالة في حقيقة لوجود
 السقي والاطعام اما حقيقة او معنى خلق ما ينشأ عنها من شئ
 ويرى له وبه علم ايضا ان التعليل بها انما هو لعلام بان النهي
 لا شقاق عليهم فاقصد ولذا قال لواء صلت واصل لا يدع المتفقون
 تعقّبهم كما ان المعلوم ان الاختصاص في النزاع المسبب عن وجود
 واما اختصاصه باضارهم بل عليه السلام فهو لا مخصوص هذه الواقعة
قوله وايضا هذا الدليل مشتبه بالالزام بمعنى كما يقال ان نهيته يدل
 على ان الفعل ليس بموجب يقال ان متابعتهم له تدل على انهم فيها
 من فعله اياها اما الوجوب وفهمهم في ذلك حجة فيجعل به وجوب
 بانه ولدت لزمتهم بعدهم على فهمهم الوجوب موجب كقوله تابعوه فيه
 وهو باطل بالاجماع وما لزم من الباطل فهو باطل وما كان باطلا وجب

الغاوه **قوله** والوجوب المستفاد من قوله في هذا جواب عن استدلالهم
 على الفرع بغير وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بقوله صلوا لا يا فعل فالموجب
 هو القول لا غير اذ لو كان الفعل بنفسه موجباً لاجتنب الى قوله صلوا به
 قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يجتنب قوله افعلوا كذا الى شئ
 آخر يوجب التشال به **قوله** لكنه جواب تسليمي لانه كان لا يمنع من طوعا وباب
 الحاشية المنع ثم التسليم اي يمنع قول الخصم او يرد شئ به ويدفع وهو
 اقوى في الرد وحاصل المنع ان يقال لانتم ان المراد من الامر في الآية
 الفعل بل المراد به القول لان الرشد بمعنى الصواب وهو مما يصلح ان يقع صفة
 للقول والفعل فلا صارت بصرف الامر على حقيقة وهي القول الى مجازة
 وهو الفعل وكذا ان اخذ الرشد باعتبار ملكة يصدر بها عن الانسان
 ما يوافق الشرع لا يمنع اطلاقه على القول كما لا يمنع على الفعل فلا اختصاص
 له بقوله ولا فعل والتمهيد للحقيقة **قوله** ولئن سلمنا ذلك اي ان المراد
 من الامر فيها الفعل فاطلاق الامر على الفعل مجاز بطريق اطلاق اسم السبب
 على المسبب لان الامر سبب وجوب الفعل فالتعلقة السببية وهي
 بعض علاقات المجاز والمجاز فيه الاشارة وبهذا يخرج الجواب
 عن الايات الاخيرة واعلم ان ما ذكره المصنف هو جواب عن قول بالاشتراك
 اللفظي ولم يجب عن قول بالاشتراك المعنوي والجواب عنه انه لو كان
 مشتقاً كما بينهما معنى لما فهم منه عند الاطلاق القول عيناً لان معناه اعم
 ولا دلالة للعام على الخاص كالدلالة للمحدود على الانسان وان انتفى
 الاشارة ان عن الامر انني الايجاب عن الفعل لانه في لوازنه **قوله** الا
 ان الامر بمعنى الفعل لا يوجب عن سؤال مقدر بان يقال اذ كان الامر
 يطبق على القول والفعل فهل بين الامر معنى القول وبمعنى الفعل فرق
 في اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامر اذا
 انصرف للفعل يجمع على امور لا غير واذا اريد به القول يجمع على امر على غير
 واحدة على غير قياس كرهط وارهط واختلاف الجمع بحث بخص
 كل واحد منهما بمعنى واحد يدل على اختلاف المعنيين وحي لا يخفى ان
 يكون لفظ الامر حقيقة فيها بالاشتراك اللفظي او مجازا فيها او حقيقة
 في الفعل مجازا في القول او بالعكس لسبيل الى الاول لان الاشارة خلاف
 الاصل ولا الى التثنية والثالث لانها لا تعقد الجمع على خلافه فمقتضى الرابع وهو المطلوب

هذا هو الجواب

هذا هو الجواب

الامر يطبق على الامر على الامر

يجمع اليه على الايات

حاصل بالاباحة والوجوب والندب لانه دليل قوله كقولنا فاذ اسلم
الاشهر اكرم فاقبلوا المشركين وقوله عز وجل ولكن اذا وصيتم فادخلوا
وكالامر للحائض والنفساء والصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفساء
والامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص او ام القتل
بالاسلام او الزمة بارتكاب سبب موجب للقتل في الحرب او الزمة او قطع
الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان الاية لا مخطورة او
الاوامر كلها تغيب الوجوب وان كانت بعد الخطر لان مقتضى الوجوب قاهر
وهو الصيغة الدالة على الوجوب ولم يتفاوتت صيغة الامر قبل الخطر وبعده فلا
يتفاوت حكم وهو الوجوب فنثبت ان الخطر المتقدم لا يصح قرينة له
الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصح قرينة له
التي الزلة وبعده عن التجريم الى الكراهة بالاتفاق وانما ثبت الاباحة فيما
ذكرناه من النظائر بقدرين غير الخطر المتقدم والكلام في الجواز على انها امثلة
جزئية لا تثبت قبلها القواعد الكلية قوله لانا اثبتنا ترك تحريف من الكتاب
وهو بالكتاب اثبتنا بالترك قوله فيعود الامر على موضوعه بالنقص وذلك
لان الاصطلاح واخواته اغاشرعت حقاً للعبد فلو وجب لصارت حقاً عليه
وهي نقض المشروع ولهذا لم يحل الامر بالكتابة عند المدانته ولا الامر بالاشهاد
عند المباينة على الايجاب وان لم تقدم خطراً كبيراً فحقاً علينا بعد ما شرع
حقاً لنا قوله وهو قوله تمن ما منعك ان لا تسجدوا لله امرتك اي ما منعك
من السجود على زيادة الامور ما دعاك الى ترك السجود ومجاز الان المانع
من الشيء داع الى نقضه الاستفهام للتوبيخ والزم ولا تكلم ولا اعتراض
وهو انما يتوجه على كونه الامر للايجاب ليس تحقيق تاركه الذم والآفة ان يقول
انك ما تترتب السجود فان قيل هذا لا بدل الا على كونه الامر بالاجابة
ولا نزاع لاحد في استحالة الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وفاقاً
قلنا اطلاق قوله اسجدوا لله امره من جهة قرينة مع قوله اذا امرتك دون ان يقول
اذا امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب هو المدعى
اذ لا نزاع في ان الحقيقة بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازاً وتفاضل
ان يقول كونه الامر رضا للوجوب انما عرف بقونية الذم والكلام في الامر
المطلق فتأمل قوله وقيل المراد بالنقص قوله تعالى وما كان لمؤمن من اخ هذا
هو المناسب للمقام والمعنى ما صح للمؤمنين والمؤمنات اذا حكم الله

زيادة
الامر بالاجابة

اي بغير

ورسوله حكما ان يختار ومن امرهما يتناوب وتمكنوا من امره بل يجب عليهم
المطاعة في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر مكره في سياق الشرط والضمير
في لهم مؤمن ومؤمنة جمع لهم بها بالوقوع في سياق النفي وغلب المذكر
وفي امرهم الله ورسوله جمع للتعظيم واذا انقضت الخيرة عن الامور تعبر
الوجوب قوله واستحقاق الوعيد تاركه هذا استدلال آخر على المطلوب
قوله لان تعليق الحكم بالوصف المراد بالحكم اصابة الفتنة والوصف المخالف
قوله مشروعية اي بعلية الوصف للحكم قوله فان قلت قوله عن امره
اي تعزيره ان الامر في الآية مطلق وهو لا يغيب الاكون امر واحد للوجوب
فلا يقتضي ان يكون مخالفة كل امر بما هو بالجزء بل الامر بالجزء هو المخالف
لامره الخاص وهو ما يذكره قرينة الوجوب فلا تدل الآية على ان جميع
الاوامر للوجوب ولا يتم المطلوب اذ لا نزاع في كون بعض الامر للوجوب
قوله فانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنهم بان يقال
فليجوز الذين يخالفون عن امره ان الامر الغلاني واذا جاز الاستثناء
منه كان عاتقاً لان جواز الاستثناء معيار العموم قوله فان قلت هذا
اي الدليل الذي ذكرتموه انما يتم على تقدير ان يكونوا اجزاء واجباً وهو عين
النزاع فيكون استدلالاً بمحل النزاع فلا يغيب المطلوب اذ لا يخفى ان يقول
لا تتم ان الامر بالجزء للوجوب بل وان كان يكون للاباحة والندب وتؤثر
اجواب ان النزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالجزء
من هذه القبيل بقرينة السياق وان لا معنى هنا للندب او الاباحة لان
استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك الجاه والمندوب والاقرب
ما قال الشارع من ان الموعود من الاية التهديد على مخالفة الامر والمخالف
الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر وما تركه الواجب ليعتق بها الوعيد
والتهديد قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع الى وايضا قد اجمعت اهل الفقه واللغة
على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلب بصيغة انفل فيبدل
على ان يطلب الفعل جها وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون
بصيغة الامر على الوجوب من غير كبر وهذه القدر كاف في اثبات مدلولات
الالفاظ قوله لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وهو ان الامر
للووجوب اذ لو القدر عليه لما وقع الاختلاف فيه وانما القدر على حمل آخره
ذلك ثبت المدعى لان الدلالة تعمل على الصريح اذ لم يوجد ما يخالفها والمراد

لان مقتضى الوجوب قاهر

القبالة

تحت

بدلالة الاجتماع على كونه الاجتماع بحيث اذا الوضوح حمله من المجمع عليه دل على المطلوب
قوله وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له لكنه قد يراد به الانشاء ويصير
 كناية عن الامر فيثبت به الازام بطريق الاقتضاء وصار معناه اجبت عليك
 لان امرتك به فتأمل **قوله** كما ماضى والحال والاستقبال انما مراده بالصيغة
 المختصة بالاستقبال نحو اضرب وبالحال نحو ضرب وهذا بناء على ان
 المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء حتى لو قال كل مملوك امك فكذا انشأوا
 ما يملكه في الحال لا ما يملكه هكذا في جماع الصيغة **قوله** والايجاب
 اعظم مقاصد الفعل مراده قبل النقل من الوجود الى الوجوب لان المراد بالايجاب
 بالشرع شغل الذمة بالواجب والفعل تترافخ الى اختيار المكلف **قوله** هذا انشاء
 اللغة بالقياس وهو باطل مراده انشاء اللغة ابتداء من غير تقدم وضع
 قاعدة كلية والا فلا شك في انشاء القياس اللغوي لان القياس يمتنع
 شرعي ولغوي وعقلي والمراد باللغوي ان يضع الواضع قاعدة كلية يندرج
 تحته ما يشاء كان يقول شغل اسم الفاعل ما دل على حدث وصاحبه فانه
 يندرج تحته ضارب وضارب وحاجب وعيها **قوله** وهو الامر فيه شيء
 لان هذا الدليل انما يقتضي اختصاص الايجاب بمطلق الصيغة الامر والوجوب
 ان المدعى ليس الا اختصاص ذلك بالصيغة وانما تقتضي صيغة الامر
 للملاحظة ما تقدم من ان الامر يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك
 بالايجاب **قوله** القياس لاثبات عدم امكانة المشتركة للاثبات للغة
 يعني انما اثبتنا ان كونه الامر مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالقياس
 على اختصاص كل مقصود من مقاصد الفعل بعبارة لان الايجاب من مقاصد
 الفعل بعبارة على ان بعضهم يجوز اثبات اللغة بالقياس ولكن الاصح
 منه ان اللغة انما تستفاد من الواضع هكذا قالوا وفيه شيء فان المدعى
 اختصاص الايجاب بصيغة الامر وفي استفادته من غير هالان المدعى ان
 الامر مشترك بالوجوب وفي اشترائه بين الثلاثة حتى يستقيم قولهم ان المراد
 في كونه مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة فقدسه ويمكن ان يجاب عنه
 بان اذا ثبت اختصاص الصيغة بالايجاب ثبت في الاشارة ان بين الثلاثة
 بطريق اللزوم لان الاختصاص ينافي الاشارة **قوله** ولو كان الامر
 للوجوب لما حزن ذلك اي استحقاق الوعيد لا يقال لو كان الامر
 معصية فانه لا يستحق الوعيد بتركه لغة لان الله تعالى لا يستحق لغة

مطل
المضارع حقيقة في الحال
عند الفقهاء

مطل
اثبات اللغة بالقياس
باطل

لا بصيغة

تخصر

وانما يستحقه شرعا وهو غير مقيد سلبا انه لا يلزم لغة لكن المعصية لما خرجت
 بدليل وجب فيها وآراءها على كلامهم على ظاهره **قوله** وقد يقال هذا استدلال بطريق
 التزمه المعقول على كونه الامر للوجوب فتعيرها انه امر فعل متعدي لازمه ان يمتنع
 بمخبره امتنع ووجود المتعدي بدون لازمه محال فيقتضي القياس ان لا ينفك
 الاتجار عن الامر كما لا ينفك الاجتماع عن المجمع والابحار عن الجرح والتمسك
 عن الكسر لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وهو باطل
 لان العبد يبيع اختياره ايضا لا يجره واستحقاقا للثواب بالاقدام على الاتجار
 مختارا والعقاب بتركه كذلك فنفعل الشارح الوجود الى الوجوب تحاشيا
 عن الجبر فيبقى الوجوب المفقضي الى الوجود في زمة المكلف جبره غير اختياره
 على دلالة المكلف من الايمان بموجبه شرعا حتى يستحق العقاب بتركه وهذا
 اولى من القول بترافخ وجود الامر هنا الى زمان اختيار المكلف فتدبا عن كبح
 ما يلزم عليه من التناقض على ما لا يخفى **قوله** والمراد في بقولنا الامر حقيقة
 في الوجوب الحقيقة الشرعية هذا جواب سؤال بان يقال قد قلتم ان الشارع
 لعل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة في الوجوب بل وضع بل حقيقة
 في التوكل بالوضع مع انه هو الامر حقيقة في الوجوب فاجاب بان المراد الحقيقة
 الشرعية اذ الحقيقة على ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية **قوله** فان اختلف
 في صيغة الامر لاني لفظ الامر بل اختلف في حقيقة الامر وانتم قد اقمتم الدليل
 على لفظ الامر حيث قلتم ان امر متعدي لازمه ان يمتنع فلا يكون الدليل واردا على
 المدعى اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحاكم يصدر عن غيره
 انه امر به وعلى هذا يكون الدليل واردا على المدعى للواقع ان يقولوا لا نسلم
 صدق ذلك بل نتوقف حتى ياتي البيان فان ظهر ان المراد بالوجوب يقال
 امرني او التذنب يقال ندبني او التهدير يقال هددني وعلى هذا فحق **قوله**
 لا يخفى اما ان يراد به اللزوم الحقيقي اي الذي ينتفي اللزوم بانتفاء او اللزوم
 اللغوي وهو الذي في مقابلة المتعدي لا سبيل الى الاول لتحقيق الامر
 عند انتفاء الاتجار في حق الكفارة فانه متحقق في حقهم بدون الايمان
 منهم ولهذا صح ان يقال امرته فامتنع ولا يصح كسره فانهم نكحوا الى ان
 لانه متعدي اذ يقال اتمت زيدا عمره او اجب عن الشق الاول بان الاتجار
 لازم للامر في الاصل لما ذكرنا من المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض
 من الكسر لا الكسر الا انه لو بقي ذلك لسقط الاختيار من الامور ففعل

الشارح من الوجوب الى الوجوب عن التمسك باننا لانكر انه متعلق الى مفعول
 واحد ولكن ما هو متعلق الى مفعول واحد قد يكون لازماً بالنسبة الى ما هو
 متعلق الى مفعولين للزوم على الفاعل والمفعول والخير فيصير ان يكون
 لازماً لما هو متعلق الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلمه وكسوته التور
 فاكساه والامر متعلق الى مفعولين احدهما ينفع والآخر ينفع وبالنسبة
 يقال امرته الخير وامراته بكراً وفيه بحث اما أولاً فلان قوله المقصود من الامر
 حصول الفعل ممنوع خصوصاً على مذهبننا على ما تقرر من ان الامر لا يتوقف
 على ارادة الفعل في المور فيجوز ان لا يكون مراداً ولا يحصل الاتجار ولا
 يكون المقصود المصوب بل يكون المقصود الاتقاء والاختيار واما ثانياً
 فلان قوله قد يكون لازماً بالنسبة الى ما هو متعلق الى اثنين غير مقيد
 للمطلوب لانه لا يدل على ان الامر للوجوب او كونه الامر متعلقاً الى واحد
 وغير متعلق الى اثنين لا ما سئل به بالدعوى ولا يفيد شيئاً **قوله** شرع في بيان
 وجوب ذلك الاطلاق بغيره بل هو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز وهذه الخلاف
 ليس في حقيقة الامر لان في الاسلام ثبت كونها حقيقة في الوجوب مجازاً فيما
 عداه بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة
 والندب حقيقة ام مجاز فتبين لذلك **قوله** واذا اريد به الاباحة والندب
 فنقول ان حقيقة قال ابو اليسر وصاحبه الميزان ان الاجماع على انه مجاز اذا
 اريد به الاباحة لكن الشيخ رحمه الله جمع بينهما تبعاً لغير الاسلام وسنوضح
 توجيه ما اختاره والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز
 فذهب عامة اصحابنا ومجربو عامة الفقهاء والمحققون في اصحابنا في
و شمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه وذهب بعض اصحابنا في
 وفي الاسلام جمهور المحققين الى انه حقيقة فيه **قوله** بغير لازم الندب
 الاباحة الاولى ان يقول لان المقام مقام التعليل **قوله** غير ان اي الوجوب
 قسماً والندب والاباحة قسماً فلذلك لا يلفظ المتعني وكذا الصنفين لازمهما
 وفيهما راجع الى الوجوب والندب والاباحة باعتبار الذي ذكرناه **قوله**
 يكون مجازاً الاصح ما اختاره في الاسلام انه حقيقة لانا وان سلمنا
 ان الاباحة مبينة للوجوب باعتبار انها جواز الفعل والترك وان الوجوب
 جواز الفعل مع جهة الترك **قوله** ان معنى قولنا ان الامر لا يباح هو ان الامر
 يدل على جهة واحدة من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا يدل على كل جهة

وبما جواز الفعل والترك لان الامر لا دلالة على جواز الترك بل انما ثبت جواز
 الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على جهة الترك التي هي جهة الوجوب فثبت
 جواز الترك بناء على انه الاصل لا يلحق الامر بجواز الفعل الذي يثبت بالامر
 للوجوب فيكون اطلاقه على كل منهما من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وهو
 ليس بجاز بل حقيقة قاصرة لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
 والجزء ليس بغيره وسيلاني بقية الكلام على ذلك **قوله** فان قلت كيف اختار
 في الاسلام في الاعتراف على غير الاسلام في شيئين الاول انه اثبت الجزئية
 وما يباين كذلك والثاني انه قال انه حقيقة فيها وهو ليس كذلك بل مجاز فيها
 لانه اذا انتفت المجزئية انتفى كونه فيها حقيقة لانه انما اثبت الحقيقة على تقدير
 الجزئية ثم المقتضى يقول وعلى الجزئية ليس الامر حقيقة فيها ايضاً والوجوب
 من كونه في الشرع **قوله** وهو جواز الفعل الذي يتميز له اجنس لهما للوجوب
 ثم جهة الترك فصل للوجوب وجوان الترك مع اولوية الفعل فصل
 للندب ومساوات الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث
 يتعاقب به في الآخرة فهو الحرام والامم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الاقسام
 فعدم المعاقبة على الفعل عبارة جواز الفعل وهو جزء داخل في مفهوم هذه
 الاحكام فيكون جزء المفهوم الوجوب **قوله** من قبيل استحالة الكل في الجزء
 فيه نظر لان استحالة الكل في الجزء من باب المجاز على ما تقرر في محله
 فيكون اطلاق الامر على الاباحة والندب مجازاً خلافاً للكلام الشارح
 من جهة بعد قوله من قبيل استحالة الكل في الجزء كما ذكره بعض الشارح
 وبما ويكون معنى استحالة الصيغة في حكم الاباحة والندب هو استحالة
 في جزء منهما الذي هو يتميز له اجنس لهما وثبت الفعل الذي هو جواز الترك
 بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ وثبت رجحان العقل في الندب بالقولية
 وهذا مبني على ما دلت احدى ان المراد بجواز الفعل هو عدم احواله فيه
 وكونه ما ذواته بناء على الوجوب عدم احواله في الفعل مع احواله في الترك
 والاباحة عدمهما وان المأذون فيه جنس للواجب والمندوب والمناج
 والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى انهم
 يقولون الامر حقيقة في الوجوب وليس معناه ان وجوب القيام
 مثلاً هو مدلول المطابق للفظ ثم لم معناه انه لطلب القيام على سبيل
 اللزوم والتمسك عن الترك وانما ان المراد من استحالة الامر في الندب

استحالة الكل في الجزء
 من باب المجاز

والاباثة ان يستعمل على نحو ما صرح به من استعمال الالاسد في الانسان
 الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث ان لفظ الالاسد يدل على ذاتنا
 الانسان كالناطق مثلا فاذا كان اجماع هذا هو جواز الفعل والاذن
 فيه كان استعمال صيغة الامر في الذنب والاباثة من حيث انها جواز
 افراد الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او
 بدونه بالتقريبه كما ان الالاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا
 بالتقريبه **قوله** كما اذا قلنا رقي حيوان وطار حيوان فان مدلول اللفظ
 واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان بتقريبه الرقي والثاني في الطير
 بتقريبه الطيران **قوله** اراد في الاسلام من غير الموضوع اي في تعريف
 المجاز المعنى الخارجى اه هذا جواب قول السائل على تقدير جزمها
 يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا وتقريرا
 اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ليس مجازا بناء على انه يجب في المجاز
 استعمال اللفظ في غير ما وضع له والخير ليس غير الكل كما انه ليس عينه
 لان الغرض من وجوده ان يجوز وجوده وكل منهما بدون الآخر ويعتق وجود
 الكل بدون وجود الآخر فلا يكون عينه فخر الاسلام للفظ ان
 ان استعماله في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فخرجات والاباثة
 فان استعماله في عينه فهو حقيقة والافتقار قاصره وكل من الذنب
 والاباثة بمنزلة الجز في الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعه للوجوب
 حقيقة قاصره فيهما **قوله** بناء على عدم اطلاق اللفظ على الجز **قوله** فخر
 وجه البناء على ذلك **قوله** على ما عرفت من نفي اللفظ هو متعلق بعدم الاحاطة
 وقد فسروا اللفظية في علم الاصول بكونه الموجودين بحيث ينصرون وجود
 واحد بجماع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود او بحسب
 الجز فان قلت فعل هذا يكون الجز مناهية للكل للقطع بوجوده بدونه
 الكل وح فلا يتم المطلوب قلت الجز من حيث هو جزء للكل لا يوجد بدون
 الكل فلا يكون الجز مناهية لبقية الكلام على ذلك في علم الكلام فليطالع
قوله وهذا البحث دقيق الاشارة الى ان المراد باللفظ المعنى الخارجى بناء على
 الجزء والذي من غير التحقيق اثبات ان الذنب والاباثة في ان في الوجوب
 لان هذا البحث متفرع على ثبوت الجز بغيرها فلا يتم الالبه فتنبيهه **قوله**
 وبه سقط نظر بعض اشراحه بان مراد التحقيق وبالتمية التي ذكرناها

سقط ذلك والمراد ببعض الشايعين هو الشيخ اكل الدين **قوله** وان لم يوجد
 يحتله الاى وان لم يحتل هل يوجب بصيغة او شرط ام لا فخره اربعة مذاهب سياتى
 ذكرها في الشرح والثالثة الاضرة يؤخذ من اشارة المتن كما يؤخذ الاول وهو وجوب
 عاتة اصحابنا من عبارته وهو سلب اليجاب المطلق والاحتمال واما التي يؤخذ
 من اشارة السلب الاول وهو اليجاب المطلق واما الثالث فن اشارة السلب
 الثاني وهو احتمال المطلق واما الرابع فن اشارة التفصيل المنفى بالتسوية المذكورة
قوله قال بعض اصحاب الشافعي اه يحكى هذا عن الرقي من اصحاب الشافعي وهو اختيار
 اسحق الاسنواني من الشافعية وعبد الوهاب البغدادي من المحشين وبه قال مالك
قوله لان الاقرع بن حابس اخرج احمد وابوداود والنسائي وابن ماجه والدارقطني
 والحاكم عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس
 ان الله كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس فقال في كل عام يا رسول الله قال
 لو قلت نعم لوجبت ولم تسطيعوا ان تعملوا بها حج مرة فزاروا فتقطع ورجع مسلم
 من حديث ابى هريرة خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ايها الناس فذرني عليكم
 الحج فحجوا فقال اكل عام فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت الحديث
 وبه الاستدلال به ان الامر لو لم يكن يقتضي التكرار لما كان لسؤال من هو اهل النساء
 وبه وخطا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقال لو فهم لما قال لاننا نقول علمنا
 لا في الدين وان حمل الامر على موصية من التكرار جريا عظيما فاشكل عليه فقال
 وجوابنا اننا سلم انه فهم التكرار بل انما قال لا اعتبار به بحسب العبادات الصاوية
 والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الاوقات وحاشك عليه الامر من حمة
 انه راي الحج متعلقا بالزمان والمكان احدهما متكرر دون الآخر **قوله** وقال الشافعي
 وبعض اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لا يقتضي حتى يحل عليه
 عند النية وهذا هو المذهب الثالث **قوله** لان اضرب مختص من قولك اطلب منك ضربا
 اه فيه نظر سببي بانه **قوله** والكثرة في الاثبات تخص لانها تدل على فرد ولم تقتض
 بها ما يوجب العموم وقد يفيد العموم نحو تمة من جردة ورجل من امرأة فهذا
 الاصل اكثرى **قوله** لكننا يحتمل العموم في ولا ينافي بان العموم غير التكرار فان الاول
 عبارة عن احاطة الافراد واثنان عبارة عن الاثبات شيئا واحدا مرة بعد اخرى
 فلما لم يثبت العموم ثبت التكرار لانها تميز لزمان هذا لان عاتة او المشرع
 مما يستلزم فيها العموم التكرار ولذا اقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار **قوله** يحتمل
 عليه اي على العموم بتقريبه نعتين بها آه قلنا الكلام في الجردة عن التقريبه لان المحصورة

الوضوء من كل دم

بها او عندها يكون محل وثاق **قوله** قال بعض اصحاب الشافعي اي وبعض اصحابنا
وهذا هو المذهب الرابع **قوله** لقوله عليه السلام للوضوء من كل دم سائل رواه ابن عمر
من حديث زيد بن ثابت ولدارقطني من حديث تميم الداري وهذا استدلال بما لا يؤول
به الشافعي لانه لا يقول بوجوب الوضوء من الدم فلا يغير لانه في مقام الاستدلال وانما
يغير على قول بعض اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن ان يقال هذا وان لم يكن دليلاً او
بطريق الا لزام علينا فهو دليل الا لاني فان احضرت بدل بادل سواء كانت
لأشياء من هبة او لالزام المحض والجواب عن هذه المذاهب ان التكرار في اشياء
ذلك انما لزم من تجدد الاسباب الخفيفة التي تجدد المسببات في الامر المطلق ولا
من المعلق بالشرط ولا من المقيد بالوصف اذ لا يلزم منه تكرار الشرط طالما لم يتجدد
لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف وجود السبب الذي في معنى العلة
فانه يغتفر وجود مسببه فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف
مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرى عن الترتيب الدالة على
التكرار او المرة سواء كان موقفاً بوقت ومعلقاً بشرط او مخصوصاً بوصف
او مجرداً عن جميع ذلك فان قلت قد وافق اهل هذا المذهب ان الامر المطلق عند
الاطلاق لا يحتمل التكرار فكيف ساء لهم القول باقتضاء التكرار عند التقيد
بوصف او شرط والتعلق لا يبرئ من اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلت نعم لكن
ذلك قد تصرف اللفظ عن اقتضائه الا يرى الى صيغ الطلاق والعقاق كيف
يوجب الوقوع في الحال عند الاطلاق واذا علقك بالشرط تأخر الحكم لان
وجوده **قوله** لكنه يقع جواب وقيل تغيره لو كان موقفاً عن الامر فرداً لا يحتمل
لما صحت نية التلث في قول الرجل لامرأته طلقني نفسك لانها عدد بالشرية
مع انها صحت بالاتفاق فاجاب بان فرداً امكنه يقع على اقل جنبه الذي
عبر به عنه وهو اذني ما بعده ممثلاً لانه المتيقن ويحتمل كل جنبه بدليله
وهو النية باعتبار وحدته اجنبية لا باعتبار ان له افراداً في الذين او الحاد
الا يرى ان الطلاق جنب مثلاً من اجناس الصفات يصح وصفه بالوحدة وان
كان ذا افراد في افراد في الحال الطلاق واحد باعتبار معناه الذهني ولا
يقبح في ذلك كونه ذا افراد في افراد كما مر في خصوص اجنبس النوع وكما حل
ان كثره الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية **قوله** حتى اذا قال
الزوج لامرأته طلقني نفسك فقال طلق نفسي او اناسك طالق كان الحكم انما الامر
بالطلاق يقع على الطلقة الواحدة المتيقن بها لانه الوحدة الحقيقية **قوله** فتقع الثلاث

لانه

لانه الوحدة الاعتبارية والحقيقة الذهبية ولو اوقعت واحدة تقع واحدة و
لوني واحدة واوقعت ثلاثاً لم تقع شيء عنده وعند ما يقع واحدة **قوله** فاما
قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولو مات الزوج قبل ذكر العدد فهي واحدة للاتصال المحل
بالصفة وعدم ذكر الغير بخلاف الاول لانعدام المحل قبل ذكر الغير من محلي
قابل له كذا في النهاية **قوله** والاصل ان موجب اللفظة هو ذلك لان الاحتمال هو تجدد
العقلي والموجب هو المعنى الرصني الثابت للفظ **قوله** والقائل ان يقول اه حكمه اورد
بعض الشراح واجاب عنه بان موجب الامر واحد اقتضائي لا يقبل التوكيد في الاصل
التعليل على ان موجب العدد نطق لم يتقدم عليه مماثل ولا مرادف لكونه توكيداً للفظ
وليس هو من الفاظ التوكيد المعنوي في شيء ليكون توكيداً معنوياً فانما تنقضي
التقدير والتوكيد تعين التأسيس والتغير ويمكن ان يقال ايضا موجب الطلاق
الغير المذكور لان الصيغة تقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره فيكون ذكره توكيداً للحكم
فلهذا الضيف الوقوع اليه الى الصيغة هذا وفي الاطلاق العدد على الواحد شيء
لان الواحد ليس بعدد على الصحيح مع ان الشارع ذكر قريناً ان العدد مركب
من الوحدات وبين الفرد والعدد شافه فتأمل **قوله** الا ان يكون المرأة
استثناء من قوله لا تعمل نية التلثين **قوله** لانها جنس طلاقاً جازماً
بان يقال ينبغي ان لا يصح نية التلثين في الالة كما لا يصح في الحرة لانه عدد
الفعل فرد فلا يحتمل فاجاب بان التلثين جنس طلاقاً وهو عمل التلثين
لان وزاد اعتباراً كالثلث في الحرة **قوله** الا ان في المرأة يقتصر على المجلس
وفي الاجنبى لا يقتصر وذلك لان قوله طلقني نفسك في معنى تجزئة زوجة في امر
الطلاق وصيغاً للمجزة بنفسها مقيدة بالمجلس باتفاق الصحابة فكذا هذا بخلاف
قوله لا جنبي طلق امرأتك لانه توكيد فالتوكيد استعانة فلا يقتصر على المجلس
قوله واما قوله طلقني فامرأة اشترى في ايجاداً ما موربه وهو الطلاق ولما قلنا ان يقول
يخلف ما موربه عن الامر جازم عندنا لان بعض الامورين بالامان لم يقتضوا العدد
الارادة على ما عرفت في محله وح لا يتم ان الامر يورث في ايجاداً ما موربه دائماً فتأمل
قوله نصار الطلاق مذكوراً كما تصح التقييم فيه لانه جنس يقتضي الفرد الحقيقي ولا
يحتمل الفرد الاعتباري فتعمل فيه النية لا تعامل وتلغوا في الحرة لاقتضاء **قوله** لان
صيغة الامر مختصة من طلب الفعل بالمصدر قيل في هذه العبارة نظراً لمعنى
الاول ان المطلوب ليس هو الفعل الاصطلاحي ضرورة فيلزم طلب المصدر لان
قولها طلقني مختص من طلب التطبيق والمراد من الفعل ما موربه هو التطبيق

صيغة الامر مختصة
من طلب الفعل

بالمصدر

فيكون معناه اطلب التطبيق بالتطبيق وانما ان قولهم مختصة من طلب
 الفعل لا يخلو اما ان يراد به اختصار الواضع عند الوضع او غيره فان اراد الاول
 فهو ممنوع لما لا يجوز ان يكون غير وضعه في الواضع ان يخطر ببال الاختصار او غيره
 وهو الظاهر في الارضين وان اراد الثاني يلزم ان لا يكون في الحقيقة الموصوفة
 وليس كذلك واجواب عن الاطلاق ان المراد منه الفعل فهو المصدر وقوله بالمصدر
 اي بلفظ فيكون المعنى طلب من يوم التطبيق بلفظه وعن الثاني ان المعنى وضعت
 وضعا مختصا ومعناه ان طلب الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصة
 ومطلوبة فالمختصة صيغة الامر كما فعل والمطلوبة صيغة الجزاء كما طلب منك فعل
 كذا والمختصة والمطلوبة في اضافة اصل المعنى شيان لا محالة والاما كان المختص
 مختصا بذلك المطلق اذ الاختصار تقليل الحروف مع ثبات المعنى بلحاله والاما
 كان اختصارا للاختصار **قوله** وبين الزود والعدد تضاف قبل كل عدد مركب
 من الافراد ولو كان متافيا لما وقع جزم لان الشيء لا يتركب مع منافيه واجواب
 ان يكون الزود في انما هو مجيب المزموم والتنافي مجيب ما يصدق عليه والافعال
 الشيء انما لا يتركب من منافيه اذ كان المناقاة بينهما ذاتية واما اذا كان عرضية
 فتركب والمناقاة بين الوحدة والكثرة ليس بذاتية بل لكون الواحد مكملا للثاني
 والكمالية في صفة على ما عرف **قوله** لان الفرد لا يتركب فيه والعدد مركب وكل
 ما ليس بمركب لا يصدق على شيء من العدد فالزود لا يصدق على شيء من العدد
 اذا ثبت ان معنى المطلق فرد لا يصدق على شيء من العدد ثبت ان معنى المختص
 وهو لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شيء من العدد لا يتقبل العدد والتكرار وهو
 المطلوب وهو ان الامر لا يقتضي التكرار ويقتضيه فبقية **قوله** والقائل ان يقول
 انه هكذا ذكر هذا الاشكال بعض الشارح ايضا ولم يجيب عنه واجواب ان هذا التردد
 ليس بجائز لاجل ان هذا الاشكال بما جعل هذا المصنف وهو المراد وعدم اشتغال
 الواضع اشغالا لا يكون به الوحدة بخلاف الموضوع له لا يستلزم عدم الوحدة وانما
 ملحوظة له فيكون لا على وجه كونهما في له لان لا معنى للتوحد مرعي وملحوظ في وضع
 الالفاظ المعاني الوحدان وان لم يعبر به مما وضعت له الفاظ الوحدان والاما
 لما كانت الوحدان وحدانا وما صيرت بها على ان ليس الكلام فيها بواحد لانها
 لان العموم فيه بقرينة اللام وهو على الوفاق على ما مر وانما الكلام في الجوز والواحد
 يندفع قول القائل لانهم ان الفرد لا يقع على العدد قال الفرد المعقرون بشي في اول
 العموم والاستفراق يكون بمعنى كل فرد لا يمتنع مجموع الافراد فان نعمت ايضا انه

بالوحدة حالة الوضع م

واحد اعتبارا في فرد المطلوب اذ لا ينبغي باقتضال العموم والتكرار سوى ان يراد ان
 كل فرد من افراد الفعل لانا نقول انه اذا قرن بشي في ذلك خرج عن محل اختلاف
 وبطل الزعم وكلفت مؤنة اجواب **قوله** ولكن لانهم ان ذلك الى كونه المصدر فزاد
 برهة للاعتبار مانع من احتمال العدد **قوله** هذا جواب سؤال آه وكنت ايضا
 ان يكون جواب سؤال من وعلى مقودة الدليل وهي قوله ومعنى التوحد مرعي فقل
 لو كان مرعي وان لا يتقبل التكرار لكان الواجب ان لا يتكرر شيء من الالفاظ
 والواقع خلافه لان من العبادات ما يتكرر فلا يكون معنى التوحد مرعي فاقا
 بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالالفاظ **قوله** او الوصف الذي هو علة ولو كان
 التكرار باعتبار الامر لاستغرق الالفاظ بحيث لا يخلو وقت عن وجود
 المتكرر فليس في لفظ الامر اشتغال بوقت معين وليس بعض الالفاظ
 اولى من بعض وصدا بطل بالاجماع **قوله** فلا يكون مما نحن فيه والاما يكون فرق
 بين نفس الوجوب وجوب الالفاظ في كونها ثابتين بالاسباب وليس
 كذلك عند **قوله** ثبت التكرار في وجوب الالفاظ لا يكون الا بتكرار نفس
 الوجودية بالاسباب فيكون تكرر وجوب الالفاظ ضرورة تكرار الالفاظ
 وبغية نظر لان وجوب الالفاظ لا يضاف الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار
 مضاعفا الى الالفاظ وهو محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب
 العلة لا السبب المحض وكثيرا ما يطلق السبب على العلة وتكرر العلة يستلزم
 تكرار المعلول والحاصل ان الحكم متفق عليه والطريق مختلف فيه لان هناك
 عليتين مستقلتين هما الامر وما علق به من سبب هو علة او في معناها ولا بد
 عليتان مستقلتان على معلول واحد دفعة واحدة لا شتى بالضرورة فقال المتألف
 قد ثبت التكرار بالالفاظ امرين على عدم الفرق عنده بين نفس الوجوب وجوب
 الالفاظ وثبوتها بشي واحد قلنا بل ثبت بالاسباب لا بالالفاظ امرين على ثبوت
 التفرقة بينهما وثبوت كل منهما بغير ما ثبت به الآخر **قوله** فان قلت هذا كل آه
 حاصل السؤال ما الفرق بين ما جعله الشارع علة للحكم وبين ما جعله العبد علة
 له حيث يتكرر الحكم في الاول يتكرر دون الثاني حتى لو قال الرجل لامرأته ان
 دخلت الدار فانت طالق ولعبد انت حر سوا ذلك لا يتكرر الطلاق بتكرار
 الدخول ولا يتبع الحق على غير ذلك العبد ممن يملكه من العبيد السود ولو قال
 الشارع فاعلموا ان كان كذا او فاعلموا كذا كذا تكرار الامر به ما تكرر ذلك الشئ
 وحصل الجواب هو كون الشارع شارعا والعبد عبدا مكلفا لان هذا باب

الشريعة وبولسار وكون العبد المكلف **قوله** وعندك وفق آه هذا ما
 يلحق بتوزيع قوله حتى اذا قال طلق نفك تنقيا للتوزيع واظهار الثمرة
 الخلف ولكن كان من جهة ان لا يفصل بينهما وان كان فيه المبالغة
 للمعول **قوله** وان لم ينو انوى واحدة فلما ان يطلق واحدة ولو وقعت
 بالثنتين لا يقع عنده الا واحدة علما بما تقدم من الدليل لان المحتمل
 لا يثبت الا بالنية **قوله** وكذا عند من قال موجب التكرار قلت وكذا عند
 المفصل ان علقه بشروط او قيده بوصف وحاصله ان التكرار لا يكون مستقارا
 من اللفظ بل يكون مستغاضا من الامر بالقياس قال الامام الرازي وهذا هو
 الحق عندى وعند هذا الظاهر ان مخالفة بين بين هذا المنهيب وبين ظاهري
 المنهيب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار اعني انه يفيد قياسا
 ومن نجاه عنى به ان اللفظ لا يفيد فلا منافاة بين المنهيبين **قوله**
 لكن اذا لم ينو فلما ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا تجلة او متوقفا
 اما انوى واحدة او ثنتين ينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان
 اوجب التكرار عندهم الا ان قد يتنوع عنه بالليل والنية دليل هكذا ذكره
 بعض الشرايع وهو مفهوم عبارة الشارع لكن المقول عندهم في بعض الشرايع
 ان يقع على ما وقعت المرأة نواه الزوج او لم ينو لان موجب اللفظ يقتضي
 على عزية اللفظ **قوله** في المتن وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل
 العدد اعلم ان هذا التركيب ظاهره غير مستقيم يحتاج الى تأويل بيان
 ذلك ان الضمير المستتر في قوله لا يحتمل العدد راجع الى قوله اسم الفاعل كما هو
 مقتضى ظاهر الكلام وحي لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة
 الثانية لان ذلك مستغاض من عدم دلالة المصدر على العدد لان من عدم
 دلالة اسم الفاعل على العدد على اننا لا نسلم ان كل اسم الفاعل يدل على المصدر
 فان اسم الفاعل اذا جعل علما كارت وقاسم لا يدل على المصدر وتأويله
 وكذا اي وكلام اسم الفاعل الذي دل على مصدره ولم يحتمل مصدره
 فاللام عوض عن المضاف اليه وصير لم يحتمل المصدر وبه يحصل الربط ويصح
 ويصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل على اسم الفاعل ولا يحتمل العدد
 بمنزلة المصدر الذي يدل على الامر فان قلت اسم الفاعل كالسارق مثلاً
 عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة احتياج قياس الواو الحقيقي بالجمع
 فالجواب ان المراد بوحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق **قوله**

لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه الحديث اخرج ابو داود والدارقطني من
 حديث جابر واخرجه الدارقطني ايضا حديث ابي هريرة واخره النسائي والطارق
 وحاكم من حديث الحارث بن خابط **قوله** وصيغة الجمع آه يعني من حمل اليد
 على اليمنى ابطال صيغة الجمع لان الحارثيين للسارق يمين والسايفة يمين
 لا ايمان واطلاق الجمع وارادة المشي مجاز او الاصل في الاطلاق الحقيقة
قوله وذلك يجري آه الظاهر ان الاشارة راجعة الى ابطال اطلاق اليد
 فمقتضى من ثمة الاضام **قوله** حتى لا يرد بآية السرقة وهي قوله تعالى وسارق
 والسايفة فاقطعوا ايديهما الآية الاسرقة واحدة لان المصدر الذي دل
 عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد فمن السارق والسايفة الذي سرق والقي
 سرقت واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري هو مجموع السرقات
 والالتوقف قطع السارق على آية الحياة اذ لا يتحقق جمع سرقاته الا في
 ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع **قوله** وهي اليمنى بالنسبة قولوا وفعلها اما
 كونه اليمنى تعينت بالنسبة قولوا فلما افرجه جماعة الا باسما ما به عن عائشة
 رضي الله عنهما في شأن الخنزير وميه وميه فامر النبي عليه السلام بقطع يديها واما
 تعينها بالنسبة فعلمنا من قوله الدارقطني من حديث صفوان بن امية رضي الله عنه
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع يمين السارق من الزند **قوله** فلم يبق اليمنى
 مرادة من الآية والرجل اليسرى انما صارت مملوكة في المرة الثانية بالاجماع
 والسنة فظهر ان السارق لا يوتي على اطرافه الاربعة ولكن يحبس حتى
 يحدث نوبة **قوله** ولم يكن ههنا تكرار القطع جواب سؤال بان يقال
 يلزم على قولكم قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر انما شخص واحد
 ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد فليكن السرقة كذلك وقدر الجواب
 انه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق دليل على ان مائة الانتفا
 علة لذلك الحكم فالزنا علة والجملة حكم يتكرر بتكرره لان محله استيفاء
 وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف آية السرقة فانها وان
 دلت على علة السارقة ولكن حكمها قطع اليمنى لما بيننا ان المراد باليد
 الامة فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانها علة وهو اليمنى **قوله** والجواب
 عن الثاني آه الثاني في الزنا شقين الاول ابطال صيغة الجمع والثاني
 ابطال اطلاق الابدى وذلك يجري مجرى السخ والثاني راجع اجاب عن الاول
 ثم عن الثاني على طريق اللفظ والشرع لم يرد ولم يجب عن الحديث الذي

استدلال به الخصم وتقرير الجواب عنه ان الحديث الذي ذكره معارض بما رواه
 ابن ابي شيبة من طريق ابى جعفر كان على رضى لانيه على ان يقطع المسار
 يدور جلا فاذ انى به بعد قال لاني استحيى ان ادعه لا يتطعم للصلاة ولكن
 اجسوه ومن طريق عمر بن دينار كتب الى ابن عباس لاني لم يكتب اليه مثل
 قول على رضى ومن طريق سماك عن بعض اصحابه ان عمر رضى استشارهم في سارق
 فاجموا على مثل قول على وقد حله على على بقية الصحابة رضى ثم خرجتم المتون
 في مثله كالمرفوع لانه لما لا يهوى اليه الراى وقرأة ابن مسعود مشهورة بحجور
 تعبير المطلق بها على ان النقص لو كان باقيا على عموم التعيين قطع اليد اليسرى
 في المرة الثانية دون الرجل لانه بقاء النقص لا يجوز العود الى غيره وهو خلاف
 الاجماع والتمسك بالزام في مقام الاستدلال غير مفيد وان افاد في مقام المنع
 على اننا نسلم ان في مثل الابدى على عين السارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جار
 على سائر من القاعدة اللغوية وهي ان تنية الاثنين من اثنين وما جاز ان
 منها يكون بصيغة الجمع ومنه قوله تعالى فقد صنعت قلوبكما فان كلامه اليد
 والعقب جزم من اخصف اليد في صيغة مستحالة فيما وضعت لفيكون حقيقة لجازا
 كما نطق **قوله** تعبير المطلق بنسخ هذا معنى قول الخصم وذلك يجري مجرى النسخ
قوله وهو بالقسم الاولية نوعان: تعيد بالاولية لما سبق من ان الاداء تنقسم
 الى انواع وكذا القضاة لكن بالقسم الثاني نوعان واعلم ان حكم الامر هو الوجوب
 وهو لا يتنوع الى نوعين او لا نوع بل المتنوع اليهما هو الفعل لكن لما كان الفعل
 متعلقا بالوجوب الذي هو الحكم المطلق لغرض حكم الامر وادب من الفعل في ان قيل حكم الامر نوعان
 او على طرفين متضادين متعلق حكم الامر وهو الفعل والوجوب **قوله** اي ان الواجب من عدم الى الوجود
 لان التسليم في الافعال والاعراض ايجازها والالتزام بالان العبادات هي العبادات
 والعبدية لها وبودها بايجازها على الوجود المعبر لان تسليم كل شيء بحسب مع ان الاعمال
 الشرعية حكم الجوامع باتفاقهم والذات يوصف بالبقاء شرعا بل لا يتقبل العقول والافعال
 فيجوز فيه التسليم جوي في الاعيان فلا يجاز في التعريف ولكن كان مجازا في قول النوفلي
 دون التعريف مع انه مجاز مشهور استعمل في التعريفات جازما مطلقا في الصحيح **قوله** في القضاة
 لانه مثل الواجب والامر بنفس الواجب ثابت بالامر ابتداء وعلته ما يثبت به عوضا عن اليقين
 فيكون القضاة تسليم مثل الواجب **قوله** في المتن بالامارة او رد اسلام الصبي لانه
 واداء الصوم في السفر وتسليم الثمن قبل طلب البائع والدين الموقر قبل حلول الاجل
 من حيث ان كلامها اذا لم يسلم تسليم نفس الواجب بالامر بل بالسبب واجيب بان

المراد تعريف الاداء الذي هو موجب الامر لا الاداء مطلقا **قوله** فان قلت تسليم نفس
 الافعال آية هذا السؤال والجواب يستغنى عنهما بما تقدم من قولنا ان الامور العدم
 الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه وان كان محله هو الامر بتركه التسليم قبل
قوله فان قلت تسليم نفس العين كيف يتصور آية هذا السؤال مستدركا ايضا بحسب
 الظاهر لانه ذكر قريبا ان المراد من عين الواجب افعال الجوارح لاني الزمة وهو نفس
 الوجوب وبسقط ما قبل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب آية هذا السؤال هو ذلك
 العقل الساطع بعينه لانه وارد على ان المراد بعين الواجب نفس الوجوب الساطع
 للزمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشاف وعبارته فان قيل كيف يمكن تسليم
 عين الواجب وهو وصف في الزمة لا يتقبل القصر من العبد والذات قبل الديوين
 نقصانها بالامانة فقلت لما شغل الشئ الزمة بالواجب ثم امرت بغيرها
 اخذ ما يحصل به فراغ الزمة حكم ذلك الواجب وصار كانه عينه او يقال الواجب
 بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة الذي يحصل به فراغ
 الزمة مثلا وهو يمكن التسليم فاما الوصف الشغل للزمة في اصل بالسبب بالامر
 انتهى لكن صاحب الكشاف اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله ما يغني عنه **قوله**
 زاد صاحب المنتخب قيدا هو اعلم ان ما قاله المصنف من هذه الاداء اختيارا في
 الاسلام وعبارته الاداء تسليم نفس الواجب بالامر وقال شمس لائمة الاداء
 اسم تسليم عين الواجب بسببه الى استحقاق قبل التعريفات متقاربان لان النفس
 هي عين الواجب مستلزم بسببه لان الواجب لا يكون واجبا الا بسببه التسليم
 هو الدفع الى من يستحق المدفوع واقول بينهما فرق كثير لان المراد بنفس الواجب
 في عبارة غير الاسلام افعال الجوارح لا ما في الزمة وبعين الواجب في عبارة
 شمس لائمة نفس الواجب الشغل للزمة لانه هو الثابت بالسبب وهو غير ثابت
 الكشاف المتقدم ذكره على تعريف شمس لائمة **قوله** لا احيانا الى هذه القعدة
 مسلم لكن ليس من الواجب ان يكون كل واحد من القنود المذكورة في التعريفات
 للاختراز عن شئ بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع **قوله** لان الامر ورويه ابي
 بالتسليم الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى
 اصحابها وهو في تسليم اعيانها الى اربابها **قوله** لان معنى التسليم آية حاصله ان
 التسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع لان ثاخذ التسليم وهو سلامة لا يحصل
 بدونه وما لم يتحقق ما خذ الاشتقاق لا يتحقق المشتق كالزكاة والكفارات
 وكما لم يدرت المطلق والامانات وقضاة الحقوق والمجتمعة والظفر

والعشر يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته وصدقة فطره مع انه ليس له
وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والفضاء عندنا لا يختصان بالوقت
من العبادات بل هما اقسام الى امر به وقتا كان او غير وقت خلاف
للساقي **قوله** اعلم ان هذا التعريف على قول من فخص الامر بالوجوب
اد اعلم ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق حقيقة على القول بان الامر اسم للطلب
الجازم كما هو المذهب الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقا جازما كان
او راجحا على الترك او مباحا ليدخله الامر بالوجوب والمندوب والمباح
وعلى القول بانه حقيقة في الطلب الجازم والراجح كما هو مذهب الجمهور فلا يمكن
ان يعتبر تعريف المص عاما بالنسبة الى كل من الاقوال ويحل الواجب على الثابت
نقص لظن التعريف بالمباح الذي ورد به الامر كالا صطياد بعد الاحلال فانه
لا يسمى اداء مع صدق التعريف اذن عليه قلت بل ينبغي ان يسمى اداء على
القول بكونه الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة لان الكل موجب
الامر كما ذكره صاحب الكشف ولئن سلمنا فالجواب ليس بما مر به عند
المحققين لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا
او مندوبا **قوله** فيدخل فيه النقل اي لانه تسليم عين ما ندب عليه الى تسليم
ولا يدخل في قسم القضاء لان النقل لا يضمن بالترك قبل الشروع **قوله** في القسم
وقضاء هو تسليم مثل الواجب بالامر اور وعليه ان قضاء المعنى عليه والمجوز
ازالمير والاعمال والمجوز على خمس صلوات وكذا التمام والى ايضا تسليم
مثل الواجب بالسبب لا بالعدم توجبه اليهم والوجوب ان التعريف للقضاء
الذي هو موجب الامر لا مطلقا او اخطاب فيهم تقديره في وعرف شمس الاثنية
القضاء بانه استقضاء الواجب بمثل من عنده وهو حقيقة والتوفيق انما يتلوا زمان
او لا استقضاء الواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم الواجب بدون الاستقضاء
وذكر العندية والحقيقة تصحيح بالانزاع **قوله** كونه واجبا عليه بالشروع يعني
ظاهرا وعلى تعريف القضاء صدق التعريف عليه لانه تسليم مثل الواجب والاداء
ان يكون الواجب هنا ايضا بالثابت للظاهرا اطلاقاتهم القضاء على سنة العرف
اذ افاضت مع فرضها ولا معه على قول محمد وسنة الظاهر الاولى اذا افاضت مع
فرضها العذر الجماع او ليطبق الوقت مع انها لا يخرجان **قوله** عن كونها فاعلا على
الصحيح **قوله** فلا اختصاص الى هذا القيد اي لكونه معلوما ومن ذكره شمس الاثنية
فقد صرح بالانزاع اداء المثل المستقط الكامل للملانة لان النقل هو المعنى انما

يكون

يكون حقا للامور صادرة من عنده شرعا ودراهم الغيرة لا يكون مثلا على عرف
من تغير المثل هنا فلاتر د عند حذف القيد المذكور كما لا يرد وانوى ان يكون
ظهوره بوجه قضاء عن ظلمه او عصره قضاء عن ظلمه مع قوة المماثلة بخلاف
صوف النقل مع ان المماثلة فيه ادنى **قوله** كقول من يوجب ان ادى ظلمه لاس
فان بقرينة الاسم يفهم القضاء كما يقال فلان ادى دينه اي قضاءه لان حقيقة
الدين وصف شرعي قائم بالذمة والمؤدى عين ثابت في احواله واحدها غير
الآخر فلا يكون عينه هكذا قال بعض الشارحين ولكن في جعله لاداء مجازا عن
للقضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل
قال في الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين **قوله** وهو كلام
المص واما استدلاله في ذلك الى المص لئلا يتوهم انه من كلام في الاسلام
لان المنار مختص في الاسلام الا ان الشئ في ادائها في هذا منها فبني الشارح
عليه هنا لانه يغاير كلام في الاسلام بحسب الظاهر كما يشاق ولو لم يثبت عليه
لتوهم انه من كلام في الاسلام فيحصل التناقض بين كلاميه متعلق بالقبيل
هذه احوال الظاهر من كلام المص وبه صرح القاضي ابو زيد وشمس الاثنية رويها
حيث قال الاستعمال لاداء في القضاء مجاز لا يفتى من استقضاء الواجب واستعمال
الاداء في القضاء مجاز لما فيه من التسليم وكانها تنظر الى العرف الشرعي فوجدوا
كل واحد منهما خاصا بمعنى فعملوا مجازا شرعيا في غير ما خص به واما بحسب
اهل اللغة فتعذر ذلك لان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاستقضاء
وانما والاحكام ان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبغي عن رتبة الرعاية
والاستقضاء في الخرج عماله وذلك تسليم العين دون المثل واليه عمل
كلام في الاسلام حيث قال يسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متع وقد
يشمل الاداء في القضاء مقبلة لان الاداء خصوصنا بتسليم بنفس الواجب
وعنه فتو له مقبلة في استعمال الاداء في القضاء بيد على انه هو المجاز فقط واما
الآخر فتعلق لا يجلس الى الترتيب فيكون حقيقة هذا وانما لم يذكر المص الاعادة
في التسليم ما فعل في وقت الاداء فاني انما انصاف في الاول لان هذا تسليم
الواجب بالامر وهي ليست كذلك بل غايها بمنزلة الجائزة للاول كسجد السهو
ولذا وقع الاول عن الواجب على القول بالاصح اما على القول بان الفرض هو
الثاني فانه رافضة في قول الاداء **قوله** والقضاء يجب بايجاب به الاداء اتفق العلماء
على ان القضاء قبل غير معقول انما يكون بامر جديد اي بغير متبدا مغاير للنقص

في قول المص في
قوله لا يفتى من
استقضاء الواجب
بدون التسليم

الزاد وجوب الاداء واختلوا في القضاء بمثل معقول فقال المحققون
 من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث ان يجب
 بالام الاول وقال العراقيون من اصحابنا وصدور الاسلام وصاحب المغازي وعامة
 اصحاب الشافعية وعامة المعتزلة لا يجب بالام الاول بل بامر جديد **قوله** كما قال
 عليه السلام نياته صوم يوم في رمضان الحديث رواه البخاري وابوداود والترمذي
 من حديث الامام برة **قوله** فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات
 فان قيل لو وجب القضاء بنص متبدا من غير النقص الوارد بوجوب الاداء
 لما صح تسمية قضاء حقيقة بل يكون بمنزلة الواجب ابتداء قلنا صح ذلك لكونه
 استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء **قوله** والتدلل المحققون بان
 الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات قال الله تعالى فان كان حكمكم
 مريضاً او على سفر فعدة من ايام افرأى فطره عليه عدة من ايام اخر وقال
 عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وهذا معقول لان الاداء
 كان مستحقاً واجبا عليه الوقت وقد علم في قواعد الشرع بالاستعانة ان
 الواجب لا يستقط عن المكلف الا بالاداء او باستحاطه له لا بحق او بالعجز ولم
 يوجد شيء من ذلك اما عدم الاداء فظالم اما عدم سقوطه من قبل من اوله
 فلورود النصوص بالقضاء اذ لو سقط لما وردت النصوص بالقضاء واما
 العجز فليس الاشارة الى فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اهل العبادة فيستقدر
 السقوط بقدر العجز فقط عند استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعلق التعويت
 والى عدم الثواب ان لم يتعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود ومضموننا
 عليه لقد رتب عليه فبطايبنا لوجود عجزه بان يعرف الباطل ما هو مشروع له
 في وقت آخر وبما لم يملك في البشاش والاركان حشا وعقلاً وفي عدم الاثم شرعاً
 وان لم يملكه في حق اهل الفضيلة فان قبل الاثم ان القدرة على العمل الواجب
 تبقى بعد فوات الوقت لان الواجب معتد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه
 لا يصح فيكون الواجب موصوفاً بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يتحقق
 به دون تلك الصفة اجيب بان هذا اذا كانت الصفة مقصورة ولا كذلك
 مكان واما امتناع التقدير فلكونه الوقت سبباً واحكاماً لا يتقدم على السبب
 وهذا ولما قيل ان يقول بشكل على تركهم القضاء صرف ماله الى ما عليه كما اذا
 ترك الناحية او السورة في الاولين فانكم قلت ان لا يقضى الناحية في الاخيرين
 مع انها شرعت فيها فقالا فينبغي ان يملك صرفها الى ما عليه وقتها فيسقط

فيها مع انها لم يشرع فيها لغيرها وبكسر ان يجاب عنه بانه على رواية الحسن
 عن ابي حنيفة قراءة الفاتحة واجبة في الاخيرين ايضا فلم يملك صرفها الى ما
 عليه لانها لم يشرع فقالوا واما السورة فشرعت لغير الاخيرين فلو قرأها
 في الاخيرين ساهياً لم يجب عليه سجدة السهو فملك صرفها الى ما عليه بقي هذا
 شيء وهو ان قول الشارع الشرع اوجب قضاء الصلوة الى آخره يومهم ان القضاء
 بنص جديد وسيلاني هذا واجوب عنه في ثلثي الشرع **قوله** ثبت بقوله عليه السلام
 من نام عن صلوة او نسيها الحديث اخرجه البخاري ومسلم بلفظ من نام عن
 صلوته او نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك واخرجه الدارقطني
 والبيهقي من حديث ابن عمر مرفوعاً بلفظ من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها
 الا وصوم الامام فليصل التي صومها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي مع
 الامام وصح الدارقطني انه من قول عمر بن الخطاب رواه مالك وغيره **قوله** وفيه شيء
 فان هذا الحديث يقتضي ان قضاء المغرب ثبت بنص جديد واجبي الاول
 المذكور في الشرع بان التبرأ منه عزها واليه يقتضي المشروعية باصلها وحاصل
 ان التبرأ وان صح كونه واجباً على احدى الروايات عن ابي حنيفة لا يخرج عن
 النفل ولذا وجبت القراءة في جميعه احتياطاً **قوله** فيترك القياس بسبب
 والمراد بالقياس المعنى المقصود الذي ذكره السائل اولاً بقوله هذا ينبغي
 ان لا يقضى المغرب وثانياً بقوله النقص ورد في الناسم والناسم والمدعى
 اتم فعل هذا ينبغي ان لا يقضى المنفعة اي فيترك هذا المعنى بالنقص المذكور
 وهو الحديث **قوله** فلما كان اه تزويج متعلق بقوله بان الشرع اوجب قضاء
 الصلوة الى آخره **قوله** لانه اي الشارع اوجب على المكلف ما قد عليه هذا البيان
 كونه وجوب القضاء معقولاً فيما ذكر ليضع الاطلاق لان شرطه معقولية حكم
 الاصل **قوله** الحق به المذوات المعينة بمعنى لما ثبت وجوب القضاء
 في الصلوة والصوم والاعتكاف وغيرها يجامع ان كل ما منها عبادة وجبت
 بسببها **قوله** وعجز واجب عندكم اي عند الواقفين من اصحابنا ومن واقفهم
 على ان القضاء يجب بنص جديد **قوله** وفيها اي في مسألة التبرأ نظراً لانه اجملاً
 بين الواقفين **قوله** بمرس او غيره اي بامور سماوية بان جاز في الشهر المذكور
 فيه صوم او اعلى عليه في اليوم المذكور وفيه الصلوة **قوله** وهو عندكم بمنزلة
 نص مقتضوه ان اذا غوت فقد التزم ثابنا او التزم قضاء المنذور بقصد **قوله**
 قال ابو اليسر ذكر ابو اليسر في اصوله انه لو تدر بصوم او صلاة في يوم معين

بنص معقول المعنى تعدى اليك
 منها الى ما لا نص فيه كالسجدة
 المعينة في الصلوة والصوم ثم

ولم يفرب يجب القضاء بالاجماع سواء كان بعد النسيان او القوت والتفتوت
عن العبد وكذا ذكر شمس المائنة في لا ينظم فائدة اختلاف بين الزايفين في الاجماع
وانما ينظم في التخرج فن قال بالام اجريه قال اذ التفتوت ومن قال بالام
الاول قال انه التز قنات على الصوم والصلوة قبل فيه نظر لان النصين
الواردين في القضاء ليس الايجاب بل هما البيان ان الواجب لم يقطع
كما سيأتي فلا يصح تخرج وجوب القضاء في المنه ورات المعينة بالقياس
على قول العامة واجيب بانه اذا ثبت بالنصين ان الواجب بالسبب
الاول من الصوم والصلوة لم يقطع بخروج وقت المعين وانه باق مطلوب
السليم ثبت البقاء وعدم السقوط فيما عداه من الواجبات الموقته
باسبابها الاول قياسا على عدم سقوطها بعد خروج وقتها بجامع الوجوب
الموقت فسقط النظر وصح التخرج فتأمل **قوله** قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني الصحيح عندي قول الرازي ان اهو كلام ظاهري سياتي اجواب
عنه لكن قال الاتقاني في التبيين الاصح القول الاول يعني قول المحققين
فيجعل مانعة الشارع عنه ذكره في موضع آخر ولا يقال فيحصل التناقض بين
كلاميه لان الاصح فرق الصحيح **قوله** ولما قيل ان يقول آه يمكن بحجاب عنه
بانه اذا كان وجوب القضاء باعتبار المقتبة فهو بالسبب الاول لان الممانعة
يكون من جميع الوجوه بحيث لا يحد احد ما ساء الا انه فلا يكون القضاء
مثل الاداء الا اذا كان بالسبب الاول قال في البداية الممانعة انما ثبتت
بالاشارة الى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد لا ثبتت الممانعة
وفيه نظر **قوله** اذ اوجب القضاء فيهما اي في الصلوة والصوم او في الزمان والناسي
بالنص اي غير نص الاداء وجوب قضاء ما عداها بالقياس عليها كما كان
وجوب القضاء بسبب جدي لا بما ثبت به الاداء وهو قول المخالف فيكون
ما جعلناه دليلا عليكم **قوله** وهذا الطلب تفرغ ما وجب بالامر فيه بحث
لان فيه تسليم ان القضاء يجب بنص جديد فيكون مناسبا لقول الرازيين
لان معنى النص اجريه عندهم انه لطلب التفرغ مما لا يملكه تكليف آخر انما
المحققون قبل من هذا النص عندهم لطلب تفرغ الذمة لان ذلك والطلب
انما هو بالامر المحال بالخطاب عند ضيق الوقت وانما هو للاعلام ببقاء
الواجب في ذمة المكلف وسقوطه عن الوقت لا الى شئ وضمان اذ كان
الزمان الواجب عن وقت بعد زواله وهو كذلك على انه لا يناسب قول الرازيين

لان شغل الذمة بالسبب لا بالامر بالاتفاق فكيف يقول لطلب تفرغ ما وجب
بالامر بل كان المناسب ان يقول لطلب تفرغ ما وجب بالسبب وقد يقال
لا يلزم من كونه القضاء بالامر الاول ان يكون الواجب واحدا كيف وفي الاداء
تسليم العين وفي القضاء تسليم الشئ فيكون هذا النص لطلب التفرغ
عند المحققين ايضا لكن لا فرق بين القولين فتنبه لذلك **قوله** قلت ما حصل
من الفصل الاول آه لا فناء في قوة السؤال من حيث المعتبر في القضاء
حالة الاداء واجيب بان السبب في حق الاداء انفق في الفصيلين موقفا
للقيام والركوع والسجود الا ان العبد بعجزه لا ينتقل الى الخلف وهو القعود
والايما فكذا في القضاء من غير تفاوت اما اذا قلنا ان السبب انفق موقفا
للمقدور والقضاء يحكي الاداء فيرد الاشكال **قوله** فيكون وجوب قضاء
المنه وثانيا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلوة هذا الجواب
فيه ايضا تسليم ان وجوب القضاء فيها ينص جدي يدعي انه ينافيه قوله
بعد فيكون الواجب في الكل بالسبب السابق يعني لا ينفذ النص اما في الصوم
والصلوة في الامور الواردين بوجوب الاداء واما في المنه ورفضا لنزول الوقال
فيكون بقاء وجوب المنه وثانيا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم
والصلوة لا بالقياس فيكون وجوب في الكل بالسبب السابق لا ينص
جدي لكان اولي فان قبل لو ثبت للقضاء بالامر الاول لكان الامر متفقا
له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم
الجمعة والالغيات فائدة التوقيت وصار اداء على التخيير بمنزلة صم امسا
يوم الخميس واما يوم الجمعة ولم يتحقق العصيان بالتأخير لاستواء الحكم قلنا
هذا اذا لم يتضمن الامر بالامور بوجوب الوقت امرين امر بالواجب وامرا
باتقاعه في الوقت المخصوص فاذا فات الباقى في الوقت المخصوص
الذي به حال الواجب بقى الوجوب مع نقصان فيه فلا يبرأ من تأخير ما ذكرتم **قوله**
كما ذهب اليه ابو يوسف اي رواية عنه وهو رواية عن زفر ايضا
واليه ذهب حسن بن زياد **قوله** ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم وكذا
لا يمكن ايجابه بالصوم لانه يبرأ على ما الزم وحيث وجب القضاء بلا صوم
مقصود باتفاق بين اصحابنا في ظاهريه الكوايد وفي على انه واجب بسبب آخر
غير السبب الاول **قوله** لانه لا يكف الا بالصوم كما اقر به الدارقطني والبرقي
من حديث عائشة رضي الله عنها بحث وهو ان ائمتنا انما ثبت طول الفتوى

في الاعتكاف المنذور اما الاعتكاف النفل فالصوم ليس بشرط فيه في
ظاهر الرواية ثم انهم يستدلون على اشتراط المنذور بقوله عليه
السلام لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل المنذور والنفل
فما وجه تخصيصه بالمنذور لندارج بعض المحققين رواية الحسن في شرط
الصوم فما اعتكاف النفل انشأ لا إطلاق الا حديث **قوله** ولما رخصنا
سنة رمضان الثاني هذا وجه آخر في تفسير السؤال وحاصله ان السائل
تقرر بوجوبه فيقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان الحكم المناسق
القضاء رأيت كما ذهب اليه ابو يوسف واما جواز القضاء في رمضان
اخر كما ذهب اليه زفر والناظم باطل **قوله** عرفنا ان وجوب القضاء غير
مضاف الى السبب الاول اذ لو كان مضافا اليه لجاز في رمضان الثاني
ولما لم يجر عرفنا ان غير مضاف اليه والمراد منه المنكته في عرفنا الواقعيون
ومن وافقهم **قوله** بل الى التعقيب وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف
بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء الا يعتكف بشرط **قوله**
لان النذر كان موجبا للصوم اي بشرطه ان النذر بالصلوة نذر
بالصوم لان النذر بالشرط بشرط **قوله** ولهذا الوجه ان يعتكف
ليلا واحدة لم يقع له من اي يوسف بلزمة بيومها ولو نذر بالليلة اليوم
بلزمة ولو نذر اعتكاف ليلتين صح نذره اذ المنيو لليلتين خاتمة بل نوى اليومين
معها وهذا لان الصوم شرط في الاعتكاف المنذور وليس مطلقا للصوم شرعا
اما الاعتكاف النفل فينبغي ان يكون اذا نوى الاعتكاف ليلا ان الصوم ليس
في المنفل في ظاهر الرواية **قوله** ولكن سقط الصوم المقصود بشرط الوقت اقتضا
بشرعية الصوم فيه من قبل انه تعالى فلم ينظم الاعتكاف اثر في ايجاب صوم مقصود
فيه فاكتمل بصوم رمضان لان الشرط اعي وجودها فقد امكن نذر بالصلوة
وهو متوضي لا يجب عليه وصنوه اذ شر ما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان
صام ولم يعتكف فانت ما ثبت من الفضيلة بشرط الوقت بحيث لا يمكن من
اكتساب مثله الا بالجماعة الى رمضان اذ وهو وقت مديد عظم فيه اجماعة
والموت فلم يثبت القدر على اكتساب ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة
بشرط الوقت فيسقط فبقى الاعتكاف مضويا باطلا في ذمته بذلك
السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق فيجب فيه في ايجاب الصوم
لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر

لا وجود ما

كما اذا

كما اذا لم يؤد تلك الصلوة حتى انتقض وصنوه يجب عليه وصنوه آخر
بذلك النذر لا بسبب آخر وهو معنى قوله فمما بشرط الى الكمال وهو
ان يجب بصوم مقصود بالنذر الموجب للاعتكاف واذا وجب
الاعتكاف بصوم مقصود لا يتأدى بصوم رمضان آخر كما اذا نذر
باعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يقال جاء في الصلوة
المنذورة ان ياتيها بوصنوه مكتوبة يكون بعد النذر فينبغي ان يجوز الاعتكاف
رمضان اذا نذر ان يعتكف شهرا او اذا جاز ذلك جاز ان يتأدى رمضان
لان الوضوء متى وجب وبغيره فكان شرطا محققا في ان ينوب احدهما
عن الآخر فاما الصوم فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة يجب لغيره
كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطا محققا بل عبارة وما وجب لعينه للينوب
عن غيره اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز في
الرمضان الاول للضرورة وعند انفصاله انتفت الضرورة في قوله ولى
انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اذ اشارة الى انه لم ينفصل بان فاته
الصوم والاعتكاف جميعا غير جاز عن الوحدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم ليقا
الاتصال بصوم الشهر حكما كذا في الجامع الكبير واصول الفقه لشمس المشرقي
قوله وما قلنا اولى آية حاصلة ان قلناه وهو وجوب قضاء الاعتكاف بصوم
مقصود اولى واحوط لان ما ثبت بشرط الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط
بمقتضى رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرط الوقت اولى باحتمال
السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يؤدى بصوم
مقصود ولا مخصوص به وانما كان سقوط النقصان اولى لوجوب اصره الى الثاني
بالعبارة احوط من تركها وايضا اولى من غيرها وزيادة اولى من نقصانها فسقوط
النقصان اولى من سقوط الزيادة وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة او جاز
وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وهو وجوب سقوط النقصان
امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما ثبت خوف الموت فقط
فاولى ان يثبت ما ثبت خوف الموت مع شيء آخر مع تحققها جميعا لان قوة السبب
وكثرة ادعى الى وجوب السبب **قوله** لان الشرط حاصل بالقصد وكذا قوله
كما ان النفل تجزئة مبتدأة الى آفوه لا ياسبب المقام لان الكلام في يجوز
اللام لان يقال المقصود منه النفل من حيث زيادة الشرف وعدمه لاني الفضيلة
وعدمها والمناسب قوله بعدم كس السلم في آخره الناقص **قوله** كفى السلم في السلم

الكافر عند الوجوب فوجب عليه صلوة العصر ناقصا فلم يؤدها حتى جاء اليوم
 الثاني عند الغروب فانه لا يؤيدها في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة لانه
 لما زال ذلك النقصان في اليوم الاول بنقصته في اليوم الاول عاد الغرض
 الى الكمال فلم يجز ادائها الا كاملة لانها صارت دينا في ذمته بصفة
 الكمال وهذه اعلى قول شمس الائمة وقال في الاسلام ان يؤدى لاروائيه في
 هذه المسئلة فينبغي ان يجوز لانه اذا وجبت **قوله** لبقاء احدى العليين
 وهي الاتصال بصوم الشهر والعللة الاولى في شرف الوقت **قوله** ولما قل ان يقول
 هذا واراد على النظر في علة جواز الاعتكاف في الصوم القضاء والاتصال بصوم
 الشهر مطلقا اداء وقضاء فلما جاز فيه **قوله** فان قلت اه هذه السؤوال
 واراد على قوله ان زاد اشره لعود شرط الى الكمال سواء كان مقصودا او غير مقصود
 فلم يجز في رمضان او لعود شرط الى الكمال **قوله** حدوث صفة الكمال منع الزجر
 عن مقضاه هذا جواب في الجملة فالاحسن في الجواب ما قد سناه من ان الصوم
 ليس بشرط محض بخلاف الوضوء والشرط المحض هو التي يراعى وجودها لا قصد
قوله قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوب
 بالفوات هذه الزام للعامل بان وجوب القضاء بسبب جديد وتقريبه
 انه لا فرق في وجوب القضاء في هذه المسئلة بين الفوات والتفويت
 اتفاقا مع انكم تقولون بالسبب الجديد وهو التفويت فاذ هو السبب الجديد
 في صورة الفوات كما اذا حدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قلتم
 التفويت بمنزلة نقص دون الفوات فان وجوب القضاء فيه بالسبب
 السابق فنقول ليس لكم قاعدة كلية مع هذه الاطلاق مشهور عنكم من ان
 القضاء يجب بسبب جديد مطلقا **قوله** في المتن والاداء انواع ينقسم الاداء
 اولها الى نوعين اداء محض واداء شبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين
 كامل وقاصر وهذه الانواع المثله كما يتحقق حقوق الله يتحقق في حقوق
 العباد فيكون لا قسم بالنظر الى التحقيق **قوله** في المتن كامل وهو الذي
 يؤديه مع توفيقه في الواجبات والسنن والاداء والاولى ان يقال
 في توفيق الكامل هو ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به كما قال شمس
 الائمة الشريفي الكامل هو اداء المشروع بصفة كما امر به والتحقيق ان
 كل اداء ترك فيه شيئا من الواجبات فهو قاصر والافضل كامل كذا ذكره بعض
 المحققين **قوله** في المكتوبات والوتر في رمضان والوتر اربع وكذا العبد

والكسوف **قوله** وبجاعة في غيرها الى غير هذه المذكورات نقصان والتعامل
 ان يقول ورد ان النبي عليه السلام صلى النفل بجاعة بالليل في غير شهر رمضان
 فلا يكون الجاعة في غيرها مطلقا نقصانا ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك
 داخل في الترويج لانه قيام الليل **قوله** في المتن والصلوة منفردة آه فان قيل
 ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملا لانها ناقصة لانه هو الواجب بالامر وبجاعة لم يجز
 بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بها كمال لان تركها يوجب القصور اجيب بان بجاعة
 سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب او واجبة فكانت داخلية في الامر الذي
 ثبت مثله الواجبات وكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة فمثل
قوله وهو الذي الاصح الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي ادراك اول الصلوة
 ليس بشرط وكذا افوات الباقي كلمة ولا ولي ان يقال هو من فاته بعد ما دخل مع
 الامام النجوم او سبق حدث او غير ذلك **قوله** والمسبوق منفرد فيما سبق آه
 المسبوق منفرد اداء لا تحرمة لان تحرمة مبنيّة على تحرمة الامام حتى لا يصح
 الاقتران بالمسبوق ولا في الحرمة لانه بناء فلم يجز لغيره بناء وتحرمة على تحرمة
 فعلة في القصور دون المنفرد وفعل الاصح في القصور دون فعل المسبوق
 لانه حكم المتقدم فيما له ولهذا لم يقرأ ولا يبيح للسهول لانه خلف الامام حكما
 بخلاف المسبوق فاللاحق ليس منفردا لا تحرمة ولا اداء **قوله** حيث قال وما قاتكم
 فاقضوا راء احمد في مسنده ابن حبان في صحيحه من حديث ابيه **قوله** قلت
 سماه بخارفا قضيا آه قيل الاول ان يقال ان ذلك من الشارع اطلاق لغوي
 بمعنى انما يؤيده رواية البخاري وما قاتكم فاقضوا فاقضوا في اللغة التسمية
 الاصطلاحية لما مر من المناسبة واعتبار البلاغة المتألمة فان قوله فصلوا
 بمعنى فادوا والقابلة له اقضوا الاداء فلو قال فادوا لغات ذلك وحصل
 من الكسوف ما تيمم مع عنه بلانته من اولى جوامع الكلام صلى الله عليه وسلم واما
 الجواب الذي ذكره الشارع في لغة الشارع عليه السلام في الاعتبار واذ
 والامر بين موافقة الشارع وفي اللغة فيه بلا طيات فانه انصح للمتن واضرهم بوجوب
 المناسبة فلا يستقيم به جواب الالباء **قوله** هذه المسئلة مصورة في مسافر
 آه ولو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول في المصير
 فانه يصلّي اربعا سواء تكلم او لا فرغ الامام اوله لانه مؤد اداء قاصر افيته
 الاقامة قد اعترضت على الاداء فغيرته **قوله** من غير تكلم زاد بعضهم قيد آخر
 وهو مع بقاء الوقت والمق ان هذه القيد لا يحتاج اليه في تصوير المسئلة وانما

يحتاج اليه في محتررات بعض القيود على ما لا يخفى **قوله** علم من القيمة الأولى آه القيمة الأولى كونه الامام سافراً أو اثناً كونه المقعدى نوى الامامة في موضوعها والثالث كونه القيمة بعد النوازع والرابع من غير تكلم **قوله** ان الامام لو كان مقبلاً والمقعدى سافراً يتغير فوضه الى الاربعة للقبية مع بقاها الوقت ومن الثاني ان الاقامة لا بد ان يكون في موضوعها ظاهر انه قيد اتفاقي لانه لم يخرج شيئاً لان نية الاقامة انما تعبر اذا كانت في موضوعها اما اذا لم يكن في موضوعها فهي لغو فهد القيمة كقولك جيتي اسو وكافور ايضاً والقيود لا يجب ان يكون للامام بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع **قوله** لان حاله مبطل عزيمته حال كونه المتعاضد وعزيمة على نية الاقامة **قوله** لان نية الاقامة اعترضته على الاداء فغيرته بخلاف ما اذا فرغ الامام ثم وجد المغير للتغير فوضه لانه انما اعترضه على القضاء دون الاداء وانما لم يتغير الاداء لا يتغير القضاء **قوله** ومن الرابع انه اي اللاحق اذا تكلم بعد وجود المغير تبطل صلواته فيصلى اربعاً لئلا يثبت القضاء بالزجر عن الترخيم المستمرة وبقاها الوقت **قوله** انه اي اللاحق مؤد حقيقته لوقوع الترخيم في الوقت وفان شبهه اي للغوات عن الامام **قوله** يمكن الجواب عنه بان هذا الالهي ترحيماً بل عملاً بالشبهين فيه نظراً وليس هنا شبهان بل حقيقة وشبهة وعلى تقدير جعل الحقيقة شبهاً ايضاً فليس في اعتبار الشبه في عدم التغير عملاً بالشبهين بل باحد ما قافهم فالاولى ان يجاب بان فعل اللاحق ادائه شبه القضاء كما ذكرنا والمغير انما يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبه القضاء وهذا لان اللاحق صار قاصداً لما انفعده للاحق ام بطل والقضاء بمثل يجب بما وجب به الاصل وهو الامام فانه لم يتغير الاصل لا يتغير المثل وبعد فزاع الامام لم يتغير الاصل فلما يتغير المثل **قوله** وكذا يكون الاداء كاملاً لورثه عن الواجب باعتبار الشرع آه هذا اداء كامل كما تجللت الاول فانه اداء حقيقة فالاداء الكامل في حقوق العباد نوعان **قوله** الاول ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب •

كان المقبوض عين ما يتناوله العقد حكماً وان كان غيره حقيقة اذ العقد يتناول الدين وهو وصف في الذمة والمقبوض عين **قوله** القاصر فيها ادائه زنياً لانه دون حقه في الصفة ولذا قال ابو جعفر لثمة انما اذا هلك عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء لانه اداء باصطه لانه في حقه في الجودة وقيل ابو جعفر يراد بالقبوض ويطلبه بالجماد اجماعاً لثمة في وصف الجود **قوله** او دين مسترد فان الاول يعني عنه لكن كان ينبغي ان يقول مستحق بما رقبته للدين لان يقال

كامل

وتبطل حقه

الدين

الدين جنباً ايضاً لان الجنب يتناول ما ليس به العبد على خلاف ما اقتضاه الشرع من تلف نفس او عضو او مال ومعنى الشغل بالجنبية الاتصاف بها عند الرد الى المالك بعد ان لم يكن في يده المالك كذا **قوله** ومعنى قصوره اي اداء العبد المقصوب المشغول بالجنبية الى المالك وكذا الضمان المثلثة بعد الاستمر في هلك وكان المناسب ان يقول اما كونه او ان يكون تسليم عين الواجب واما كونه قاصراً فلكونه اداه لا على الوصف الذي وجب الى الخدم واما قوله بعد اما كونه اداه آه فانها هو تفريع على كونه اداء قاصراً للبيان المعنى فافهم **قوله** يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بخلاف لقصور الصفة لان المراد لم يوجد **قوله** والمشتري على البائع بالثمن يعني يرجع المشتري على البائع بالثمن فيما اذا استلم المبيع مشغولاً بالجنبية او بالدين وقتل بها او بيع في الدين اساقى الفصل الاول فالرجوع بكل الثمن انما هو عند ان خفيته لا تنقص القبض عنده حتى كان المشتري لم يقبضه لان يبرز زالت عن المبيع بسبب كانت ازالته بانه مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو سيقه مالك لומר من او صاحب دين وهذا الاستحقاق فوق العيب عند ما الشغل بالجنبية عيب بمنزلة المرض بل ارشاً والعيب لا يمنع تمام التسليم فلا يرجع المشتري بكل الثمن بل ينقصان العيب بان يقوم العبد بحال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين في الثمن واما في الفصل الثاني فالرجوع بكل الثمن بخلاف ان الاداء كان قاصراً فاذا تحقق الغلات بسبب يضاف الى ما به صار الاداء قاصراً جعل كان الاداء لم يوجد ولا يخفى ما في عبادة الشارع من احوالة فنية لذلك **قوله** ولم يقض بها القاضى ليس نفي لان القاضى ان يقضى لها بالقيمة في الصورة المذكورة وانما لا يرد الى الحال الى وحال ان القاضى لم يقض لها بالقيمة حتى لو ملك الزوج العبد غير الزوج على التسليم فهذا قيد يكون الزوج يرجع على التسليم بعد الشراء وتجبر المرأة على القول اذ لو قضى القاضى لها بالقيمة ثم ملك الزوج العبد لا يرجع على التسليم ولا تجبر المرأة على القول لان حقها بالقيمة تقرر بقضاء القاضى فلا ينتقل الى العين بعد ذلك **قوله** لان حكم الشرع آه وليس على ان هذه الصفة يعجب بتبدل الذات **قوله** بتعلق بالشئ من حيث انه مملوك لبعض الافراد فيحمل للمالك ويعزم على غيره وهذا بيان الصفة **قوله** كل حكم الختم الى فانه حرام لذاته ولذا لا يتبدل حرمة اصله لان ما بالذات لا يتغير بتغير الملك فترشيبه للمحقق **قوله** والمراد من العين آه هذا يتناسب عبارة صدر الشريعة حيث قال بتبدل الملك يعجب بتبدل العين واستدل

على ذلك بان العين هو المجمع المركب اه والشارح غير العبارة حيث قال
 لان تبدل الملك اوجب تبدل اء ولكن له ايضا مناسبة ههنا في الجملة فبذلك
 البعض اى وهو المملوكة بقيد الكل وهو العين لان المركب ينعدم بانعدام
 جزءه **قوله** لقائل ان يقول آه هذا الاشكال اوردته في التلويح على ما ذكره
 صدر الشريعة وهو ظالم **قوله** والفرق بين المجموع والمقتدر ظالم بغير فرق
 بين كون العين مجموع الذات والمملوكة كما ذكره صدر الشريعة وتكونها
 هى الذات بقيد المملوكة كما ذكره السائل وذلك لانه اذا قلنا العين
 هى مجموع الامر فيكون مركبة من جزئين الذات والمملوكة التى هى
 صفة وهى يلزم تبدل الملك تبدل الذات ضرورة تبدل الكل بتبدل
 جزءه واما اذا قلنا ان العين هى الذات بقيد المملوكة قيد لا يجرى فلا يلزم
 من تبدلها تبدل الذات لان غير القيد لا يوجب تغير المقتدر فلا يلزم من
 تبدل الصفة تبدل الذات فانهم **قوله** وهو ما روى ان النبى عم الحديث
 متفق عليه من روايته عائشة رضى الله عنها وبره على موالاة عائشة فربى
 بهم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت
 صدقة التطوع ولا تحرم الا على النبى عليه السلام **قوله** فقد جعل بتبدل
 الملك موجبا لتبدل الذات فانه عليه الصلوة والسلام قد اكل
 مما تصدق به على بركة لما اهدته اليه ولو لم تصدك العين بالية غيرها
 بالصدقة بشرط ما حل له التنازل منها لحرم الصدقة عليه **قوله** ولهذا
 اى ويكون ان تبدل الملك يوجب تبدل الذات وان القيد المتملك
 ثانيا في الصورة المذكورة في المتن غير ما استحقته المرأة بالتسمية
 بعد القضاء بالقيمة وقوله لان حقها اى المرأة وقوله ولو كان لها اى
 القيمة وقوله لعاد حقها اى المرأة اليها اى الى العين ولم يتغير اى حقها
 بالقضاء **قوله** لان الذين تقضى بائنا لها وذلك لان الذين وصف
 في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشئ جعل المؤدى عين ذلك
 الوصف الواجب في الذمة حكمه والعين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة
 او باعتبار الشرع والمتمنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانقضاء
 الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة
 وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة ضرورة تحقق انتفاء في الواقع
 جعل الشارع تسليمه تسليم الدين فهو الواجب وتسلم الواجب

المملوكة يكون

كامل

كامل فاداء العين عن الدين اداء كامل بخلاف القرض فان المؤدى مثلام يجعله
 الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد الغصوب المقبوض
 ممكن بان يرد قبل التصرف فيه فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما
 ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان الدين لما لم الحال الى رتب الدين
 صار ذلك دين في الذمة كما كان دين في الذمة المديون فتقاسما ففيلفظ لان قضاء
 الدين لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظالم ولا مثله لان المثل على هذا التقدير ما يشبه
 في ذمة رتب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال والمؤدى ايضا على هذا
 لا يكون فرقاً بين قضاء الدين والقرض وقد صرح في الاسلام وغيره بان تأدية
 القرض قضاء بثل معقول وتأدية الدين اداء كامل ويمكن ان يجاب بان ذلك
 طريق آخر في قضاء الدين بقطع النظر عن تسليم العين والمثل فلا يوصف
 بالاداء ولا بالقضاء بل بالمعاينة **قوله** قلت قضاء الدين الظالم ان لفظ
 قضاء زائدة والله اعلم **قوله** ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء
 القرض قضاء تشبيه بالاداء الى اجيب بان حقيقة القرض وهو تسلط
 المالك المستقرض على ما يقطع له من ماله استعمالا كما مضى بالمثل ضمانا غير قابل
 للتوقيت بائى ذلك لان الرعاية هى تملك المنافع بغير عوض تملك لا يقتضى
 ضمان ما تلف من العين حالة الاستعمال ولا يأتى قبول التوقيت فيه منافية
 لها ولا شئ من المتنافيين مسلوك به مسلوك الاخر وانما لم يجر فيه الربو ادور
 فضل مال لا يعالجه عوض في معاوضة مال بمال لانه باب التبرعات بالمنفعة
 كالعارية الا ان القصد بالقرض لا يتحقق مع بقاء العين ولا يمكن ذلك
 فيه مع بقاءها فاستدعى للملك العين ليتحقق القصد منه باستهلاكها
 بخلاف العارية ولهذا قالوا ان عارية التقدين قرض فعلم بذلك ان معنى كون
 القرض مسلوكا به مسلوك العارية انه من قبيل التبرعات بالمنفعة وان شئت
 على تملك العين تغليباً لجهة القصد كالعارية لانه باب المعاوضات كالقرض
 ومع يكون رد المثل فيه رد المثل حقيقة وحكما لما مر فواقع في الدارية على الف
 لما في كتب الاصول من ان المؤدى في القرض بثل الحق لما عينه بحسب الحقيقة
 حتى يكون اداء بل قضاء فيكون قضاء محضاً لا قضاء حقيقة واداء حكماً لا انقضاء
 تحقق بقاء العينية فيه حقيقة وحكما فتأمل **قوله** والقضاء انواع ايضا
 انواع القضاء سبعة ثلثة في حقوق الله تعالى واربعة في حقوق العباد وبيان
 ذلك ان القضاء ينقسم على قضاء محض والى قضاء يشبه الاداء ثم المحض

العارية مخ

المنفعة

لما قضا بطل معقول واما بطل غير معقول وهذه الانواع الثلاثة كما يتحقق
 انه تعالى يحقق في حقوق العباد ثم القضاء بطل معقول في حقوق العباد ينقسم
 الى كامل وقاصر فصارت الانقسام سبعة وقيل ثلث بهذا التقسيم جرى في حقوق
 الله تعالى ايضا لقضاء الغائبة بالجماعة فانه كامل وبالافراد فانه قاصر وورد
 بان الثابت في الذمة اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالحق قضاء بالجماعة او منفردا
 اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكل **قوله** وهو ان يعقل فيه المماثلة الى
 يدرك العقل مماثلته للغائبة **قوله** يعني لا يدرك العقل الخ يعنى لا يدرك العقل
 مماثلته للغائبة لانه بنفيه ويحكم لعدم مماثلته له لان العقل من جملة الشرع
 ولهذا لا تنافي في اذ هو من امارات العجز والسفاهة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قوله والغربة لاي للصوم وكما تجوز الغيبة **قوله** اما صورة فظالم لان
 الصوم امساك والغربة اعطاء **قوله** بالكلف اي عن شدة البطن و
 العجز نهرا مع النية والغربة تنقص المال اذ هي رفع جزء من المال على وجه
 مخصوص ولا مماثلة بين الغائب النفس وتنقص المال **قوله** قال فخر
 الاسلام الخ هذا مختص بالاجماع يعني يطبقونه مختص **قوله** لا يطبقونه كقول
 تعالى يبين الله لكم ان تصلوا او في تفسير الاجماع اقوال قبل نقلها عنه
 في مبسوط بالاجماع اهل التفسير وقال المص رحمه الله باجماع الفقهاء واما
 المغفرون فلام فيه اقاويل وقيل بالاجماع القائلين بعدم نسخ وقيل
 بالاجماع اي بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني مجمع عليه وهو استغفار الكفا
 ولا يستغاد به وورد في **قوله** وقال الامام الا اهدى الى قال الكعبني
 هذه الآية بالتي بعدها وكذا قال العيني وكذا روى عن سلمة بن الأكوع انه
 قال لما نزلت وعلى الذين يطبقونه الآية كان من اراد ان يقطر ويقطع
 فعل حتى نزلت الآية التي بعدها نسخها وروى الجماعة عن عطاء الله سمع
 ابن عباس يقول وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس
 رضي الله عنه ليست منسوفة وهي للشيخ الكبير والمائة الكبيرة لا يستطعن
 ان يصوما في طعام مكان كل يوم مسكنا وقول ابن عباس مقدم لانه
 مما لا يتقابل بالاراي بل عن السماع لانه مخالف لظاهر القرآن لانه مثبت
 في نظم كتاب الله تعالى محجولة من غير ان يقدم عليه لاجتماع البش وكثيرا ما
 يفسر في لاني اللغة الوترية في التنزيل الكريم نحو الله تعالى وتذكر يوسف
 اي لا تغتوا ويبين الله لكم ان تصلوا اي لا تغتوا وروى ان

اي ان لا تغتوا

نميدكم

ان نميدكم اي ان لا نميدكم وبعض هذه التفسير قراءة مفضة يطبقونها
 باثبات **قوله** والخير بينكم وبينكم لا يفي الا في اي ليس في الصوم اذ هو
 الثقل لان الصوم مع المسلمين اخف فكان **قوله** وخاف اي من
 ادرك الامام في تكبيرات العبد ان يرفع رأسه لو اشتغل بالتكبير قائما فانه
 يكبر الخ اما اذا غلب على ظنه ادراكه في الركوع ان يكبر قائما كبر قائما ثم ركع
 لان القيام هو المحل الاصل للتكبير وتخرج المسئلة في هذا الباب لانه يكون
 اداء فقط وكبر برأي نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضي والمذكرة الغائبة
 يقضى قبل فراغ الامام بخلاف العقل **قوله** فانه يكبر للافتتاح او لا ثم يكبر للركوع
 اما تكبير الافتتاح فهو فرض واما تكبير الركوع فهو واجب كذا في التوبة فمن هذا قبل
 محل اختلاف ركوع الركعة الثانية لان تكبير الركوع منها واجب اما الاولى فلا ياتي
 به اجماعا وفيه نظرون في المحيط ومن فاته اول الصلوة مع الامام يكبر في حال
 لانه لا يمكن التأخير الى آخر الصلوة لانه ليس محلا له ويكبر برأي نفسه كالمخبر
 والمسبوق ان لا يتخلل بقضاء ما سبق به او لا فيما يمكنه القضاء او لا تخريا
 للموافقة مع الامام وهذا لا يمكنه القضاء او لا لانه لو اقر بغيره التكبير اصلا ونقص
 للحال وان كان يخيل سماع القرآن لانه لا يغتبه الاستماع اصلا بل يخيل انه يسمع
 من غير ان يرفع يديه اي لان الوضع على الركبتين في الركوع سنة في محله
 والرفع يكون سنة في محله وان رفع الامام رأسه سقط عنه ما بقي من التكبير
 لانه ان اتى به في الركوع لم يترك المتابعة المفروضة الواجب والقوة
 ليست معتبرة بل شرعت للفعل حتى لم يصح مدركا بادراكها فلا يكون محلا
 للتكبير اداء ولا قضاء **قوله** فلان الركوع شبه القيام لاستواء النصف **قوله**
 لان الفارق بين القيام والقعود انتصاف الشق الاسفل وذلك موجود
قوله فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فلما اعطى
 للركوع حكم القيام شرعا في حكمه المسبوق حتى كان مدركا للركعة فكان محلا
 للتكبير في حقه فبأنه باختيار طائفة الاداء وان ادرك الامام قائما
 ولم يكبر حتى ركع الامام لا يكبر في الركوع لانه ليس في الركوع حكم القيام وقيل
 يكبر والصحيح هو الاول ولوركع الامام قبل ان يكبر فانه لا يكبر في الركوع
 لانه ليس ركوعه حكم القيام ولا يعود الى القيام فكيف قائما في طاهر الرواية لما
 فيه من نقص الركن الواجب وهو الركوع لما هو واجب وفي رواية النوادر ويكبر
 وقد انتقص ركوعه الاول فيعيدده هكذا ذكر الكوفي وهو قياسا على التوضيح

في الركوع انه لم يغت في الركوع لا يعود في اظهر الواجبين وفي الاخرى يعود
قوله وقال ابو يوسف اي في روايته عنه **قوله** يحتمل ان يكون معلوما بالبحر
الحق فلما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فان كان هذا الحكم مشروعا في
الصلوة ففقد تأدي والافلا بأس به لانه يكون بترامقيا ما جئنا فليست
الفدية جائزة عن الصلوة قطعاً ولذا قال محمد في الزيادات تجزئة ان شاء الله
تعالى كما قال في اداء الوارث الفداء عن المورث بغير امره في الصوم ولو كان
ثابتاً بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة
به ولا يتحمل لما كانت الصلوة مثل الصوم او اتم منه يلزم ان يثبت الحكم فيها
بالدلالة وان كان غير معقول المحنة لانا نقول لانه في الدلالة مذكور المعنى
المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولاً كالايذاء في التاميف
او غير معقول كالجنابة على الصوم في ايجاب الكفارة وبهنا غير معلوم فلا
يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس **قوله** اعلم ان قوله اي قول المص
في الكفارة لاهنا لانه لم يذكر ذلك في المتن وانما ذكره في الكشف وكان لا بد
ان يقول ولغائل ان يقول التعليل باحتمال العجز عن كل الى وحاصل الاشكال
ان بناء الحكم على المشتق دليل على علقته وصفه وقدره ووجود الفدية على
عدم الطاعة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه قدرته اذ المراد لا يطيقونه وهو
العجز عن الصوم فيكون متعيناً لا محتملاً والجواب ان تقدير النفي غير متعين
في الآتي وان قوياً بالقول بجري القواعد المتواترة على ظاهرها وان ذلك
كان مشروعا ثم نسخ بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان وجوب
الفدية في الشئ الخاف انما ثبت بالاجماع على ما مر واذ لم يتعين تقدير
النفي لا يتعين ثبوته واذ لم يتعين ثبوته لا يتحقق علقته واذ لم يتحقق
علقته كانت محتملة وهو المطلوب واذ جاء الاحتمال كان الاثبات بما
ليس على العبد اولى واحوط فيه ترك ما عليه **قوله** كالصدق بالقيمة هذا
لرفع الاستبعاد وليس بمقيس عليه لان الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون
ثابتاً بالنفس والصدق بالعين او بالقيمة ليس كذلك ولانه يكون قياساً
تمثيلاً وهو ما يجوز عندنا ومعناه وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط
بناء على احتمال التعليل بنظر التصديق في كونه واجبا للاحتياط بناء على
احتمال اصله ويجوز ان يكون جواب كمال آفة وهو ان يقال التقرب بالرفق
الدم عرفت بنقص غير معقول المعنى فيقوت بمضى ايام النحر لان مثله غير مشروع

قربة للعبد في غير ذلك الوقت وقدر وجبتهم التصديق بالقيمة او بالعين بعد ضبطها
وما ذاك الا اعتبار الخلف مقام الاصل بالرأى في امر غير معقول المعنى وحاصل
الجواب اننا اذا وجبنا التصديق باعتبار كونه اصلاً وجازاً لما فوته من العبارة لا
لكونه مثلاً وخلفاً عنها حتى يلزم نصب الخلف بالرأى فيما لا يعقل **قوله** بنظر النية
الى انما قيد بالفدية لانه ليس عليه اضحية فاذا انذر بها وجبت واذا اشتراها بنية
الاضحية تعينت الوجوب لانها بالشرع مع النية صارت واجبة كالمنذور بها
اذ المشروع في السبب كالشروع في السبب واما الفنى الذي لم يفتح ولم يشتر
شيئاً تصدق بنحوها اشتراها او لا لانها واجبة عليه فاذا فات وقتها تصدق
بالنحر اذ جاله عن العدة كما في الجملة اذا فاتت فانه يصل النظم وقول المص
في المتن كالصدق بالقيمة تحته فود ان يتبين الشارح في جانب الاستهلاك وكان
ينبغي ان يقول بعد قوله كالصدق بالقيمة او العين كما قاله غيره وبين الشارح ان
ذلك عند عدم الاستهلاك **قوله** لانها عبادة مالية والمشروع المحذور في كل من
ذلك التصديق بالعين او بالقيمة كما في سائر التصديقات لان شكر كل نعمة انما يجب
بحسب الشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر نعمة اللسان باللسان وشكر المال
برفع البعض فاحتمل ان يكون الاصل هو التصديق بالعين الا ان الشارح نقل
قربة التصديق الى التضحية وهو نقصان في المالة بارتاة الدم عند عذوبة بارقة
الدم وبازالة التمول عند الي يوسف حتى اذا اضحي الموصوب له لا يرجع الواهب
عند الي يوسف ويرجع عند محمد **قوله** من اوساخ الذنوب والانا ان حال
التصدق بصير نجساً من اوساخ الناس لكونه آلة لسقوط الواجب وذا حوت
الصدقة على نبينا صلى الله عليه وسلم وعلى من تعلق بنسبنا وهذا لان الحال
للصار آلة لسقوط الواجب تسمى اليه الذنوب واليه الاشارة بقوله تعالى فمن
اموالهم صدقة تطهرهم فتفعل الشرح القربة الى التضحية لنزول الانام بالمال النجس
لبصير التهم طيباً طاهر اصلاً الصيانة الكريمة بخلاف التصديق بالعين فان التهم نجس
لان القربة في محل الاوساخ والذنوب كالماء المستعمل فانه يصير نجساً باقائه في
قوله لنزول ما فيها اي ساقى العين وهو الشاة مثلاً **قوله** لكن سقط ذلك الاحتمال
وهو التصديق بالعين لانه ثابت بالرأى فلا يعقبه في مقابلة المنصوص **قوله** علمنا بالاصل
الى المحتمل وهو التصديق بالعين **قوله** واذا جاء العام القابل الى بعينه اذا جاء ايام النحر
من العام القابل قبل ان تصدق بشئ لم يجز قضاء فاته من الاضحية في العام
الحاض مع قدرته على المنل لكونه التضحية مشروعة فاحتماله ففوتنا الى ايجاب التصديق

نعم

لا احتمال الاصل لا بطريق الخلافة اذ لو كان بطريق الخلافة لعد الحكم الى
 الاصل المنصوص عنه القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم فانه يبطل حكم القدرة
قوله لم يبطل بالشك فانه كما دار بين ان يكون اصلا فلا يبطل بالشك كما ان الافة
 في الوقت لما احتمل ان يكون اصلا وان لا يكون لاحتمال اصالته التصديق فلا يبطل
 بالشك كونه منصوصا عليها **قوله** فلا يمكن اعتباره في مقابلة المنصوص والابعد
 فواته **قوله** قلت لانتم لزوم النسخ الى اجيب ايضا بان الانتقال في التصديق
 الى الافة يعارض الضيافة فلا يمنع تباين احتمال اصالته التصديق **قوله** ولو اوج
 المص قوله وهوات ابق عن قوله او بالقيمة لكان انب وبكونه انب ذهب
 الجمهور ان الموجب الاصل في الاعيان المضمومة المثل والقيمة ورد العين فخلص عنه
 ولهذا يصح الابرار عن الضمان والكفالة حال قيام العين مع انها غير جارية
 عن العين فاذا كان تأخير قوله فوات ابق عن قوله او بالقيمة انب ولعل
 المص اقتار به ذهب بعض المتأخرين فان الموجب الاصل في الاعيان المضمومة رد
 العين واداء المثل والقيمة فخلص فبكونه الانب ذكره وبوالا ببق عقيب قوله
 بالمثل بخلاف القياس المراد القياس العقلي لان احكام الشرع تارة يكونها العقل
 بمعناه بذكرها وتارة لا يكونها بمعناه بذكرها وليس المراد بالقياس الشرعي الذي
 هو لما في فرع باصل بعلة **قوله** واحتمل القصاص فان لم يحتمل القصاص لعدم مكان
 المماثلة كقطع اللسان والذكر الا الحشفة وقلم العين بان قدرت او خسفت
 لان كانت قائمة وذهب ضوعها وطلق الشعر اذ لم ينبت وكالعظم الا السن
 وبعض الشجاج كالحاشية والمنقلة والامة وقطع بعض الشفة يجب الدية لانه
 لا القصاص **قوله** لان جرماته في الوصف وهو كونه حبثيا او سودانيا او حنثيا
 واما اجنس فلجرامه فيه لان العبد جنس بخلاف مال وقال على موقوف فان جرماته
 يكون في اجنس لان شمل الذكر والانثى **قوله** لتسمية ثوب او دابة بمثل الجرماته
 في اجنس فان الثوب شمل الغزل والحرير والقطن والجمل في جنس الثوب اذ الثياب
 اجناس مختلفة وكذا الدابة شمل الفرس والحمير والقطن والجمل في جنس الدابة
 على الماسية كالكراع دون البع وذلك لان المهم في الكراع مقابل بما ليس بمال فلا يكون
 عوضا من حيث المال بل يكون صلة متبذرة فلا يجري فيه المنازعة بل يجري فيه
 الماهلة والماسية بخلاف البع فان الماهلة فيه مقصورة وانهما يختلف
 باختلاف الوصف جرماته توقع في المنازعة **قوله** فصارت القيمة اصلا في هذا
 الوجه من اعمالم المسمى ويعتبر مقدما على العبد حتى لو كان العبد فلتا نزلها **قوله**

احكام الشرع
 مطلقا
 قولا في العقل وقد لا يكون

الماثلة في العقل والمنقلة
 على الله قول المقدم بعد
 لانه على الله العقل في الله
 الدماح

قوله في العقل
 الدماح

عادة

صحيحة

حتى يجبر بالرفع لان حتى هنا ابتدائية لا لغاية كقولك مرض فلان حتى لما هو جوبه
قوله وانما لا يجبر الزوج في هذا جواب سؤال بان يقال ينبغي على ما ذكرتم ان يتبين
 القيمة ولا يجبر الزوج بين اداء العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم بحسن
 مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امره عبد بعينه لان العلم بتبني
 القدرة على التسليم وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امره عبد بعينه لان الجرمات تبني
 العبد عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد الشئيين فيجوز الزوج ونظر الى المشبهة
 الاول في القيمة فبانها اذ لا يجبر المدة على القبول **قوله** لان التسليم المستحق لا يمكن
 الا بموافقتها الى القيمة فكانت مبنية على تبني شئ معلوم استثناء اقتضاها
 بخلافها اذا كانت مسماة في العقد فان تبنيها اذن يكون قصديا وهي مجبولة
 لاقتلافها باختلاف المعقوبين فيكونه مفسدة كما لو قال على عبدي او دراهم وكم
 وكمن شئ يغتفر ضمنا لا قصدا **قوله** فبعدم العمل بخلاف بالعقد والتبني بعينها
 اذا قطع شخص واحد رجل ثم قبل ان تبني ابدته عمدا وفيه تسامح فان العقد
 انما هو وهو العهد فاذا ذكره المص فكيف يصفه شارح الى نفسه ويمكن ان
 يقال اضاف بطريق التغليب والحاصل ان القطع والقتل اما عن ان يصدر
 عن شخص واحد او شخصين وعلى التعديرين اما ان يكون خطاين او عكسين
 او يكون احدهما عمدا والاخر خطا وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البه او بعده
قوله فبما جازيتان سواء صدر عن شخص او شخصين الى من في العبد من القصاص
 فيهما وفي الخطاين الدية فيهما وفي المختلف الدية في الخطاة والقصاص في العمد
 فان كان القصاص خطأ والقتل عمدا ففي البه نصف الدية وفي النفس القصاص وان
 كان بالعكس ففي البه القصاص وفي النفس الدية **قوله** وكذا ان يكونا ضايتين
 اذا كان قبل البه والقتل من شخص آخر فانه يقتض منهما وهذا محتمل في البه الاول
قوله او من شخص واحد لكن احدهما خطأ والاخر عمدا ويجب في العمد القصاص
 وفي الخطا الدية كما ذكرناه وهذا محتمل في البه **قوله** واما اذا كانا خطاين وهو ايضا
 محتمل في البه ويكفي فيهما دية واحدة لدخول دية البه في دية النفس والحاصل ان هذا
 ستة مسائل عند اتحاد الجاني وستة عند تعدده الا ان الخطاين فانهما تبني فلان
 فتجب دية واحدة ان لم يتخلل برؤه وان تخلل فلا تراخل فيجب في البه نصف
 وفي النفس الدية الكاملة **قوله** لهما ان القطع الى قطع الجاني يد الجاني عليه
 انما يكون قطعا حقيقة اذا ظهر عدمه في القتل اما اذا سرى اليه فصار قتلا
 قتل لا قطعا وقد حقق القتل هو ما موجب القطع وهو عدم التسليم الى القتل

مطلب

مطلب
 في الجاني الجاني في البه
 اذا ظهر عدمه سرية الى القتل

فدخل موجب في موجب القتل فكان ضيائية واحدة وفي عبارة الشارع فزارعة و
 الاولى عود الضمير في افض الى القطع ولا يخفى ظهور قول الامام قسائل **قوله** لان خطأ
 موضوع عنا يعني ان صورة القتل والاشتم في الخطأ موضوعا عن الشارع
 كرشامته لان حكمه مشروع واما قولهم المراد برفع الخطأ رفع الحكم مرادهم حكم
 الاجرة وهو لانهم لا حكم الدنيا واعلم ان هذه المسئلة ليست في قبيل
 القضا لان تسليم مثل الواجب بالسبب الذي وجب به الاداء والضمنان في هذه
 الصورة عين ما وجب بالسبب ابتداء ووضو ظاهر فيكون من الاداء لا القضا واما
 اورزها استطراد اخر حيث انما دخلت تحت قوله ولا يصار الى المثل القاصر
 الا عن تعذر الكامل **قوله** الا بعم الخصومة استثناء من قوله لا يضمن **قوله** لان
 لان العجز عن المثل الكامل انما ينظم وقت القضا به لان القيمة مثل قاصر والمثل
 القاصر لا يصير مشروعاً مع احتمال الاصل ولا ينقطع احتمال الاصل الا بالقضا
 فلا يصير المثل القاصر مشروعاً الا بالقضا **قوله** وعندنا يوسف الى حاصله
 ان قاس ماله مثل على ماله مثل وهو قياسي مع الفرق كما قرر في الشرح **قوله**
 وعندنا يوم الانقطاع لان القاصر لا يصير مشروعاً الا بالعم ولا يصح الا بالانقطاع
 فالقاصر لا يصير مشروعاً الا بالانقطاع **قوله** قيد بالانقطاع الى حاصله ان اختلاف
 في مسئلة غضب المانع ليس بناء على الاصل بل كره بل بناء على الاختلاف في
 رواية المصنوب فانما ليست مضمونا على الغاصب عندنا بالتعدي او بالمنع
 بعد الطلب لان الغصب انما له اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور
 الازالة في الزوايد بحديثها في يد الغاصب فكذلك المانع ازايروايد تحدث في
 العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا باثبات اليد المبطلة
 وقد تحقق ذلك في الزوايد فكذلك المانع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت
 على العين واما اختلاف في الانكشاف فبناء على الاصل الذي سنده لا على اثار
 اليد وازالتهما ولما قلنا ان يقول لانتم ان تقبضوا بالانكشاف اقرارا عن غضب
 المانع بل هي مندرجة فيه لان المراد بالانكشاف اعم منه ان يكون حقيقيا بالانكشاف
 او حكما بالتعطيل ولانتم عدم اثباتها على الاصل المفترع عليه ذلك الذي
 لم يذكره المص وهو ان مالا يعقل له مثل لا يضمن الا ينص كما سنده في قبيل
 فتأمل توهمه **قوله** ولا مماثلة بين العين والمنفعة لان المنفعة عرضي
 والعرض غير باق وغير الباقي غير محرم لان الاحراز هو الضيائية والاختلاف
 لوقت الحاجة فينتوقف على البقاء والاحالة وغير المحرم غير متقوم كما المنفعة ليست

بنقطة

بنقطة فلا يكون مثلاً لا متقوم ومالا يكون مثلاً لا يضمن به الا ينص ولا
 نص في ذلك فلا قضا وعلى عدم بقا الاعراض منع ظاهراً لا منبني على ان البقاء
 عرضي ولا يجوز قيام العرض بالعرض وكل من المتدقيق ممنوع ولان ستم فانعدام الاعراض
 في كل آن ومثا هذه بقاها بنحو امثالها ليس بابعد عنه العقل من انعدم الاعراض
 في كل آن وتجدد امثالها مع انهم جعلوا الحكم ببقاء الاعراض واجباً مضموناً ببقاء الاعراض
 ايضا ضرورياً لانهم الا ان يخصص الحكم ببقاء الاعراض المتفرقة كالمنازع وايضا
 للمخصص ان يقول بل المتقوم باعتبار الملكية والاطلاق التصرف وبما راجعة الى المانع
 ازبها اقامة المصالح وتفضيها لغير المالك **قوله** والى الية للشيء عبارة عن
 صيغته الى جواب عن قوله انها اموال وحاصلها انما لانتم انها اموال لان ماله شيء
 بالتمول وهو عبارة عن اوجار له لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالثبات لان مثل
 الاكل لا يضمن ستم الا والمنفعة عرضي لا يضمن ولا يضمن لا يكون متمولا ومالا يكون
 متمولا لا يكون مضموناً واما ورور علة الجارة عليها فباعتبار قيام العين مقامها
 على ان الاجارة وررت بالنص على خلاف القياس ولا يصح القياس عليها واما
 تقومها في عقد النكاح وغيره من العقود فباعتبار التراضي الثابت بالنص
 بدليل وقوعها في بعضها غير مقابلة بمال كما في الخلع والصلى عن دم المهر **قوله** قلنا
 هذه الاضرار ضمنى الى جواب نيلتي وكان الاولى المنع من التسليم بان يقول
 لانتم انها محمزة باحوال ما قامت به لان صفة الاجازة للشيء انما تثبت بعد الوجود
 وقد بينا ان بعد الوجود لا يبقى وقبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه الصفة ولين
 سلمنا ان اجازة محلها يكون ارازاها لكن ذلك موجب كونها محمزة للغاصب
 لان العين محمزة بحمزة لا للمصنوب منه واما ان الغاصب لا يوجب الضمان ولين
 سلمنا انها محمزة للمصنوب منه لكن ما يكون مضموناً ان لو كان للاضرار الضماني
 اعتباراً في صفة التقوم وهو ممنوع فثبت ان المانع ليست بمال فاصلاً عن
 التقوم والعين مال متقوم ومالا يكون متقوماً لا يكون مثلاً لا متقوم لا يقال
 ان لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة فبين المتقوم والمنفعة مماثلة فليضمن
 احدهما بالآخر لانا نقول ذلك غير جائز اجماعاً فان الحجر المبيته على تقطيع
 واحد وتوجيه باجوة واحدة لا تضمن منفعة احد الجيران الا في مجموع وقولهما
 ثمة بينهما اجماعاً على ان مشايخنا قالوا ان الغصب والانتلاف لا يتحقق
 في المنفعة فان المدوم ليس شيء فلا يتحقق فيه فعل من خيال انه غصب
 او انتلاف واذ لم يجب الضمان لتغير ايجاب المثل كان ذلك ضرورة ثابتة

لا يضمن ستماً وانه
 شيئاً لا يضمن شيئاً

سقطت اليه

في فتنها وهو ان لا ينفذ على الغطاء بالمثل وذلك مستقيم مع ان حق المظلم
لا يبرر بل يتأخر الى الآخرة ولو اوجبت الزيادة على قدر المظلم لصارت
هذه في حق المظلم فيبطل حقه عما اصلا فكان ما قلناه اعدل من هذا الوجه
لا يقال يجب ان يسقط اعتبار هذه التفاوت دفعا للظلم وزجرا للظالم
عن اطلاق اموال الناس لاننا قد اوجبتنا للزجر عن ذلك التعزير واجب
وهو كاف هذا وبسبب شئ ارض الصبي او الوقف فانه لو غصبها او سكرها
يجب ابراء المثل كذا في اخلاصه **قوله** في المثل لا يضمن بقتل القاتل هذا اضافة
المصدر الى مفعول والتقدير لا يضمن الابن ان يقتله القاتل ويجوز ان يقرأ
مبنيًا للمفعول والنائب عن الفاعل ضمير القود والعوض **قوله** يضمن عنه
الشافي اي في قول وقال في الترتيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو منها
قوله فلا يكون ما لا فلا يضمن هذا بالنسبة الى ولي المقتول الاول واما اوريا
القاتل الذي هو المقتول انما قلنا ان يقتضوا فقامه والذي يدل على ذلك
ما قاله البرازي فان قتله ثم ادعى الامر قصده الولى لا يثبت الامر الا بالبينة
ويقتضى من القاتل ان لم يبرهن وكذا قال الاسيحي وحيكم الشهيد كما
فيه **قوله** وانما شرع الدية بالنقص حالة الخطأ على خلاف القياس قد تقدم
ان المراد القياس العقلي لا الشرعي وهكذا في كل موضع يقال انه على خلاف
القياس **قوله** حيث لم يبين المخرج عليه وكان الاولى ان يذكر الاصل وهو
ان ضمان العود وان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة ثم يذكر ما يتفرع عليه
ولكن ان تقول ان اسم انه غير مذكور لانه **قوله** ولا يضمن المثل الى شخص
لهذا الاصل فالعطف عليه اولى القرب **قوله** والاول عين الثابت اي ملكك
اليامين فانه متقوم بثبوتها وهو ظاهر وزوالها كما اذا شهد هذا على السيد
بالعق وفضي به القاضي ثم رجعا فانها يضمنان الغيبة وكذلك ملك النكاح
بل اولى لان ملك اليمين يجوز ان يملكه بخلاف ملك النكاح حيث
لا ينفك عن المالك **قوله** ولما ان ملك النكاح ليس بمال فملا يضمن بالمال
لان الضمان مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع للمالك والارزاق
وايقام النسل والماله خلق بمنزلة لاقامة المصالح فلا يماثلان **قوله** وما يملك
مجانا لا يضمن فيقوم البضع حيوانا عن ان يملكك مجانًا لان له شرفا كشراف
النفس حصول النسل منه **قوله** وانما عند الزوال فلا يتقوم البضع لانه
انما يتقوم عند الزوال لانه شريف فلا يشرع عليك الا بعوض فاما الاستعانة

لما
مما يقع النقص مضبوطة الا في
ارض الصبي والوقف
٥

مطلب

مطلب
في اعتبار العطف

نفه

نفه شرف اذ يحصل به شرف البضع وهو التخلص من المملوكة فلا حاجة الى
اجباب المال اذ لم يجب الا لانه الفرض وهو حاصل هنا بدونه **قوله** ولما اصبحت ازالته
الى فثبت ان ملك النكاح ليس بذي خطر فلا يثبت له التقويم وانما التقويم للمملوك
وهو المثل لا يلزم من تقويمه تقويم الملك **قوله** وبسبب بدل الخلع بدلا عما ليس
بمال يعني فيكون بتمه بلا مجازا **قوله** ولو خالف البينة الصغيرة على ما لا كالنهر عيه
لكونه مقابلًا باليس بمال ولا يتقوم وهو البضع لانه لا قيمة له حالة اخروجه والاب
لا يملك البتة ع بالها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب
فيكون كتعليقه بشرافه فلا يلزم من عدمه وجوب المال عدم وقوع الطلاق
الا ترى ان الخلع بالتمتع يقع به الطلاق ولا يجب شئ وبغير الاصح ان الاب لما لم يضمن
بدل الخلع كان هذا خلعا مع البنت فيتوقف على قبولها كالكسوة اذ اخالع عنها
الا جنبتي **قوله** لان ضمانه باعتبار اطلاق مملوكه المتقوم الى جواب لان يقال
هكذا اجاب عنه صاحب الكشاف قيل وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار
الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالته
الخطر عن الملك لا توقف على الشهادة فيبطل دليلكم ان كل ما لا يتوقف على
الشهادة لا يكون خطا وهو المطلوب انتهى وفي النظر نظر فان الضمان باعتبار المملوك
وازاله خطر الملك وقعت ضمانا لا قصدا ولعل اصل السؤال ساقط بعد بيان عدم تقويم
ملك النكاح لان قوله ولما اصبحت ليس بتمهته في الدليل بل توضيح لبعض الاحكام
قوله لانها لو رجعا قبل الدخول بضمنان نصف المهر اتفاقا الى فان قيل
لولا لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما فتن الشهود بالطلاق قبل الدخول
نصف المهر بعد الرجوع واللازم منتف والمزوم مثله فالجواب ان كونه وجوب
نصف المهر قيمة للبضع ممنوع لان قيمته المثل او المسمى كمالا وهذا القدر يكفي
جوابا **قوله** لانها الزمانه ذلك النصف الى حاصله ان عود الموقوف عليه اليها
بوقوع الفقرة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذ المكن الفقرة مضافة الى
الزوج بان ارتدت العيا وباتت او ملكت ابن زوجها وبما باصاقة الفقرة الى
الزوج بشرها وترها على الطلاق العلة المسقطه من العمل في النصف فكانها
الزمانه ذلك النصف بشرها وترها وفوتها يده عنه بعد فوات تسليم البضع
فيكونا بمنزلة الفاضلين له في حقه واعتراض بان الابن اذ اكره امرأة ابيه صمى زنا
بها قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن لم يوجبه ما يصير الفقرة مضافة
الى الابن اجيب بان الابن باكرهها منع صيرورة الفقرة اليها وذلك يوجب نصف الصداق

عن النفس

على الاب شرير ج به على الابن لانه قوت يده عنه وفيه نظر لان الذر ظهر
من كلامهم ان عود المعهود عليه اليها قبل الدخول على السقوط وانما منسوب
الشهرود عن العلل باضافة الزمة اليه وهذا الجواب يقتضي تخصيص العلة بـ
عند ما يجوز وسيجي توجيها الجواب في تخصيص العلل ان شاء الله تعالى **قول**
فاشبه الغصب فكانهم غصبوا حقهم لان الغصب ازالة الحق باثبات اليد
المبطله فقد وجب اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه **قول** ولا بد
للمأمور ان يراى من قبل الشارع لان الامر لا يرفع قبله لا بغير صفة احسن للمأمور
لجواز ان يامر بما هو قبيح لان قول القائل اسرع مثلاً على سبيل الامام امر صحيح
لغة وليس بمعينة بحسن ما امر به وكذا الكلام في النهي والنهي عنه فعلم بهذا
ان حسن الامور لا يجوز كونه مأموراً به بل انما هو كونه مأموراً به من قبل الشارع فينبغي
احسن له من هذه الحيثية **قول** من صفة احسن الاضافة بيانها في قبيل باب ساج
وخاتم حديد اي من صفة احسن وانما الصفة للمبالغة واللام للبعد الزماني
اي احسن المعهود بالخلاف وهو حسن الذر بمعنى كونه الشيء متعلق المرد عابثاً
والثواب اجلاً لا الذر هو معنى كونه ملائماً للطبع كالمخلوق لا الذر بمعنى كونه
كالمال كالعالم فانه يهتدي الاعتبار من عقل اتفاقا لا يقال يلزم من حسن الامور
قيام الرضى بالرض وهو ممنوع لا نقول هو صفة اضافية لا المعنى القائم بالذات
الموصوفة به فلا يلزم ما ذكرتم على ان الامور الشرعية بمنزلة احوال **قول** ضرورة
ان الامر حكيم هو فيعمل في الحكمة وهي في الاصل المنع عن الفساد وتطلق على
العلم بالاشياء على ما هي عليه وعلى الاتقان والاحكام وعلى وضع الاشياء
على ما ينبغي وعلى ما ينبغي عن الخروج عما يربح بحيث لا يكون لاصد الاعتراض على
فاعلموا وهو ما ينبغي فاعل اي حاكم وقاض عدل او عالم احاط علمه بكل العلوم
او بمعنى مفعول اي حكمه ومتقن للامور كما ينطبق اليها الفلوسوف ومعنى الضرورة
هنا اللزوم وعدم الانفكاك فيحمل المعنى اللزوم للحكمة للشارع وعدم انفكاكه
عنه بحال يحتمل من ما امر به وقبح ما نهى عنه اذ لا يليق بالحكم الامر بالقبيح والنهي
عن الجليل **قول** اعلم ان احسن الجزاء لمحل النزاع كما هو الواجب في المناظرة
فكل من احسن والقبح يطلق على ثلثة معان في المعنى الاول الملو حسن والمرد
قبيح وبان العلم حسن والجهل قبيح وبان ثلث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
ومعنى كونه الشيء متعلق المرد او اللزم او الثواب او العقاب شرعاً انما الشارع
عليها او على دليله وهو لا ينافي جواز المعهود ولهذا قالوا متعلق العقاب ولم يقولوا



قاعدة
مطلبة
انما لفظ الصفة
للبالغة

مطلبة
لفظ حكمه

مطلبة
حسن قبح

كونه

كونه بحيث يماثل عليه ومحل الخلاف هو الثالث **قول** وانما باللفظ الثالث
فقد اختلفوا فيه الى اعلم ان العلماء اختلفوا فيه اي ان حسن الامور بهذا المعنى
من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او انه مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر
دليل عليه وموقوف له وذهب جماعة من المحققين منهم فخر الاسلام وشيخنا ابو الحسن
الاشعري وعامة اصحاب الحديث الى الاول وذهب اخرون الى الثاني منهم صاحب
الميزان وجماعة من اصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب
الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في موقفة حسن بعض المشروعات كالايان
والعبادات كان الامر دليلها وميراثها لما ثبتت حسنة في العقل وموجباً للميراث
قول وعند المعتزلة الى ما ذكره القمى بالعقل وفي مذهب المعتزلة تفصيل كما تقدم قالوا
حسن الافعال على ضربين يدرج بالعقل وضرب لا يدرج الا بالشرع فالضرب الاول
ينقسم الى ما يدرج بنظر العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار والى ما
يدرر بصورته كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والضرب الثاني كحسن جوار
التي يوم رمضان وقبح صوم اول يوم من شهر رمال لان مما لا سبيل للعقل اليه
قول وعندنا الحكم بها هو انه تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بمعنى لاننا نقول
الفرق ان احسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بالكتاب ونبي وعلى هذا المذهب
قديم فان بالعقل خلق الله تعالى علماً ضرورياً لا لا كسب كسب تصديق النبي عليه
السلام وقبح الكذب الضار او عاداتاً مع كسب كسب والقيم المستفاد من
النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبى عليه السلام والكتاب
كما ذكر احكام الشرع ومن هذا يعلم الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة في حسن الافعال
التي تدرج بالعقل وهو انهم يقولون ان العقل موجب للعلم بالحق والقبح بطريق
التوليد وهو ان يولد للعقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم
بما انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء وقبحها لان
كثيراً مما يحكم الله تعالى بحسنه وقبحه لم يطلع العقل عليه قبل اطلاق الله تعالى له على
تبليغ رساله واظهار وجهه وما وقف عليه العقل بغير ذلك فانما الله تعالى اطلع عليه
وخلق له بغير واسطة ليكون ذلك كلمة في الله تعالى على ما جرت به عادته من ان يخلق
البعض بغير كسب والبعض به بان يهدي الله تعالى الى ترتيب المقدمات ترتيباً
صحيحاً ثم يخلق له العلم بذلك العلم عقيب ذلك الترتيب خلقاً عادياً **قول**
وامر به اي بذلك القبح الى كالتفصيل قصاصاً وسائراً كدود فاتها بحسب الظاهر
تبعه وحسنه بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنهما



بعد الامر بها بحسب الظاهر لاصح في نفسه والمذكور في الكتب الكلامية انه لا يقع
بالنسبة الى الله تعالى كل افعال حسنة واقعة على نزع الصواب لانه ما كان الامر
على الاطلاق **قوله** فنقول احسن لذاته الى الانسب ذكر هذا التفصيل عند
قول المص وهو اما ان يكون بعينه **قوله** كالإيمان والصلوة فانه متى يعقل ان
العبادة فعل مخالف للهواء النفس مطلوب به رضا الله تعالى يعقل حسنها سواء
ورد بها ام لا ولم يرد للزوم ثبوت احسن ماهية هذا المفهوم عقلا ولا نقاشا
الى المتكلمة فو نوع من المناسب ان يقول واما ان يكون في مقابلته اما السابعة
وحاصل هذا ان احسن بعينه نوعان نوع يكون حسنه مع قطع النظر عن كونه
ايتانا بالأمور كالإيمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه ايتانا بالأمور
كالامر بالإيمان والصلوة والزكاة والجهاد والصوم ثم النوعان وان تباينا بحسب
المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لأمور واحد فيكون بينهما عموم وخصوص
من وجه فحينئذ في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر في الاخرى فيجتمعان في مثل
الإيمان بان آمن بعد ما امر به فانه حسنه لذاته بقطع النظر عن كونه ايتانا بالأمور
لانه يجاه في تحقيق حسنه اليه وحسن لكونه ايتانا بالأمور ويوجد الأول بدون
الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به ويوجد الثاني دون الأول فيما يكون ما موردا
ولا يكون حسنا بعينه كالوصوة المنوى فانه حسنه بعينه لكونه ايتانا بالأمور فقلت
كيف تقول لا يكون حسنا بعينه مع انه في تقسيم احسن لذاته فقل هذا لا شاقص قلت
مراده انه ليس حسنا في ذاته كالتقسيم الأول بل حسنه بعينه لكونه ايتانا بالأمور
موربه فقط بخلاف الامر بالإيمان فانه حسنه لذاته بقطع النظر عن كونه ايتانا
بالأمور وحسن بعينه ايضا لكونه ايتانا به فغيره جهتان حسنه بل واسطة
وبواسطة والمراد بالحسن لذاته في التقسيم الحسنة في ذاته اعم من ان يكون حسنه
الغنى بواسطة او بلا واسطة **قوله** وبهذا الى وبسبب انه يشترط في النوع الثاني
ان يكون الايمان بالأمور لاجل كونه ما موردا به يدفع **قوله** وعلى هذا الى كما
ان النوعين من احسن بعينه يجتمعان باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب
المفهوم لا يمنع اجتماع احسن لذاته ولفظه كذلك **قوله** كالوصوة المنوى فانه حسنه
لذاته باعتبار كونه ايتانا بالأمور ولفظه باعتبار كونه شرطا للصلوة **قوله**
والمراد بالأمور الى جواب سؤال بان يقال في الأمور في الصلوة والزكاة
والزكاة ونحوهما هو الايمان بهذه الاشياء اذ العبادة اياها هو ما موردا به بانواع الفضل
واحد فاما معنى الايمان بالأمور به والايمان هو نفس الامر موربه وحاصل

عمل تأمل ونظر
فما مله

مطلوب
المصدر حاصل
بالمصدر
٥

بحسب

الجواب ان هنا معنى مصدر ثانيا ومعنى حاصل بالمصدر والاول هو الاتباع والتسليم
هو الهيئة الواقعة فاراد بالأمور الى اصل بالمصدر اعني الى الحالة المخصوصة وبالآثار
اتباعه واحدا فافهم **قوله** بحسب الحق واليقين طويل واحسن ما يطالع عليه صدر
الشريعة والتلويح **قوله** وهو اى ما يكون حسنا بعينه اى بعينه ذاته لا لورود الامور
وهذا امر اراد ان يشار به بسلب الواسطة وليس المراد به قطع النظر عن الشرع
اذ ليس منشاء حسن الفعل لما موربه ذاته حتى يحكم العقل بان حسن وان
لما كان حسنا لغيره لان ما بالذات لا يتخاف وسنوضح ذلك **قوله** واما ان
لا يقبل السقوط اى سقوط التكليف به **قوله** كذا قال بعض الشرايع المراد به
منصور القاطن اى شار به المعنى وقال عقيب النظر المذكور اللهم الا ان يقال
انما ينقسم احسن ثلثة اقسام بالتقريبين اذ ما يحتمل السقوط اما ان
يكون مشابها او غير مشابه وما قاله الشارح في جواب ظاه **قوله** او يكون
ملحقا بعينه اى بما حسن بعينه انما الحق هذا القسم بما حسن بعينه دون ما
حسن بمعنى في غيره بقوة ما بالعين وتقدمه على ما بالغير على ان ارتفاع الواسطة
منه صير هذا القسم محض تعبده الله تعالى تعبده كان له كبر فيه مشابهة لما حسن
لغيره اصلا **قوله** فالقسم الثالث درجته ثالثة بينهما فيكون قسما لما حسن بعينه
وما حسن لغيره لان حسنه بمعنى في نفسه ولمعنى في غيره بحيث لا يتقل العقل
بادراك حسنه بخلاف القسم الاول فان العقل يتقل بادرار حسنه خالبا
عن مشابهة ما حسن لغيره وهذا القسم الثالث كله يحتمل الا سقوط والحاصل
من الترتيد المذكور في المتن بالحققة ثلثة اقسام وباعتبار السقوط والترتيب
فيه الاستفادة من المثال اربعة اقسام لانه اما ان يكون شبيها بالطن لمعنى
في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف او لا وما يقبل السقوط
اما ان يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اصلا ووصفا اعلم ان لاقسام العقلية
في السقوط اربعة لان الحسن لغيره اما ان لا يحتمل السقوط اصلا وصفا او
يحتملها او يحتمل سقوط الوصف دون الاصل او بالعكس فنقول لا يقبل
السقوط اعم من ان لا يقبل اصلا او وصفا او وصفا لا اصلا وكذا قوله يقبله
اعم ان يقبل السقوط اصلا او وصفا او وصفا فقط **قوله** كالنصديق التصديق هو
الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها الى نسبة الصدق الى الجهة اختيارا
حتى لو وقع في القلب صدق المجزؤة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن
ذلك تصديقا لانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى

المتكلم الآ قبول حكمه والاذعان له فان قيل فعل هذا يكون التصديق في كذبها
 النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الالزام بالايان قلنا صح
 ذلك باعتبار شموله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع
 واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية وكذا ذلك في الافعال الاختيارية
 كما صح الامر بالعلم واليقين وخبرها ذلك ان تقول ان الالزام في نظائر هذا
 النوع مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى قلنا بوجوب الاستدلال
 على ما لم تبلغه الدعوة وهو في بيان احسن الذي ثبت للعلماء بالامر وعرف
 لا بد عقل وكذا لم يذكره القاضي الا ان يكون عنده بالسمع كما قال الاشعري لكن قوله
 لا يقبل السقوط لا ياباه وبحجاب انه يحتمل ان يكون عنده بالسمع كما ذكر في متن الزيدوني
 ولانهم ان قوله ذلك لا ياباه لانه ليس كل ما يسمع قابلا للسقوط بل القابل له
 حكمه يحتمل الوجود والعدم والايان ليس كذلك **قوله** ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا
 والمراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف هو حسن **قوله** ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا
 لا اصلا الاقرار فان اصله وهو التكليف بالتلفظ ساقط حالة الاكراه حتى لو ثبت
 بصدقه لم يكن كفرا اذ كان مطمئن القلب بالايان وهذا لان الانسان ليس معزول
 التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا او عدما فاذا ابدله بغيره في وقت يمكنه من
 اخباره عنه كقوله وان زال ملكته في الاظهار لم يغير كفا لان قيام السيف على راسه
 دليل على ان الحامل على التبدل دفع الهلاك عن نفسه لا تبدل الاعتقاد فاما غير
 التمكن فتبدله عما كان عليه لا اعتقاد هذا وخرجه جمهور المحققين التماس الاقرار
 بالانسان ليس بخرجه للايمان ولا شرط له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى ان من
 صدق بقلبه ولم يغير بلسانه ومع ملكته في ذلك كان مؤمنا عنه انه تعالى غير مؤمنا
 عنه لانه تعالى غير مؤمنا في الاحكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فكأن
 ذهب بعضهم الى انه يجوز في الايمان تمت كما ينطوئ المخصوص الدالة على كون
 كلمة الشهادة في الايمان الا ان يكون الاقرار بخرأله شائبة الوضعية والتبعية
 في حالة الاختيار تغيرية الجارية حتى لا يكون تارك الاقرار مع ملكته منه
 مؤمنا عنه انه تعالى وفي حالة الاضطراب بغير حجة الموضوعية والتبعية حتى
 يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار **قوله** وبصفاته اختاره بذلك
 عن اقر بوجدانية الله تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة فانه لا يكون
 ايمانا معتبرا اذ قالوا وفيه شيء بالنسبة الى المعتزلة فانهم من اهل القبلة وبنية
 قال في شيء العقائد وجميع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال

الاقرار باللسان ليس بخرأله
 من الايمان عند المحققين

بخلق القرآن او استحالة الرواية او سب الشيخين وامثال ذلك مشكلا
 انتهى **قوله** ومباح فيه شككاه وهو انه ينافي ما يلقى في الشرع والمقن من ان المكروه
 على احوال ككفر باتباع ذلك مع قيام المحرم والموتة ولا يلزم من سقوط
 المؤاخذه ثبوت الاباحة فان الكسبية اذا اغفيت لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذه
 عليها والمراد بالاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذه
 لانه يصير مباحا **قوله** ووصفه وهو حسن غير ساقط الى قال المص ومتى
 احتمل الاقرار بالسقوط احتمل حسن السقوط ايضا قال صاحب الكشف وهو مشكلا
 لان الاقرار لا يستحق في حالة الاقرار الا ان يرى انه لو صير حتى قتل كان مأجورا فكيف
 يكون حسنا ساقطا في هذه الحالة وانما يستحق وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنة
 لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالحسن وب على ان الانسان ان الوجوب
 ساقط بل يستلزم مع قيام المحرم واجيب عنه بانه لا يلزم من كونه الصواب عليه
 شيئا بقاء حسن الاقرار وسقوط حسنة يلزم منه بقاء حسنة وهو احوال ككلمة
 الكفر بل يفي بما كان الا ان التخصيص ثبت رعاية لخلق نفسه فاذا صير حتى قتل
 كان مشريفا بقاء على بقاء حسنة احوال ككلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولا نسلم
 ان عدم الوجوب ليس مستلزما لعدم الحسن الثابت في ضمنه لان اغتفاء
 المتضمن يوجب انتفاء المتضمن كالتفريط في الوجوب فانه مستلزم انتفاء الجواز
 الذي في ضمنه **قوله** في المقن والصلوة احيى في الاوقات الكاملة **قوله** يدل على
 تعظيم الله تعالى ولذا قيل انها اجمع خصلة في فضائل الدين على التعظيم فكانت
 نظير الاقرار في حجة الحسن لغيره في نفسه واو احتمال السقوط الا انها في الدلالة
 على الايمان دونه فان الاقرار دليل عليه وجودا او عدمه بخلاف الصلوة فان
 عدمها ليس دليلا على عدمه واما وجودها فليس دليلا على وجوده مطلقا
 بل مقبلة بصفة الجماعة حتى ان الكافر لو صلى مع الجماعة يحكم بايمانه لا باعتبار
 الصلوة وحدها بل بانضمام هيئة الجماعة التي تختص بشريعتنا حتى لو صلى
 منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضا الاقرار لا يستلزم
 الا بعدد واحد وهو الاكراه والصلوة باعزاز كثيرة كالتغصا والتجبن والحيض
 والنفاس والمرضى المعطر **قوله** لكنه يقبل السقوط الى لا يقال القابل في شرط
 ان يوجد مع المقبول والصلوة متى سقط لم يكن موجودة لانا نقول هذا
 اذا كان المقبول وجوديا والسقوط ليس كذلك **قوله** الصلوة في الاوقات
 المكروهة فان صفة الحسن ساقطة لان هذه الاوقات ليست بصالحة لله

بيان خلل

للتعظيم واصلا وهو التكليف بها غير ساقط وانما لم يخرج القضاء عن تلك
لنقصانها وما وجب كمالا يتأدى ناقصا لان القضاء اسقطه الشارع فيها
عن المكلف وكذا اجار عصر يومه بصحة النقصان لنقصان سببه ولو كانت
ساقطة لما صحت وانما صحت الفائتة في الارض المعصومة مع وجود النقصان
بالكراهية لان اتصال الوقت بالصلوة فرق اتصال المكان بالمصلي لانه سبب
ونقصان السبب يوجب نقصان السبب والمكان مخلوق ونقصان
الطرف لا يوجب نقصان المظروف على ان الوقت داخل تحت الامر
تنقصانه يمنع الجواز والمكان لم يبدل فلا ينتقض الامور به بنقصانه **قوله**
اذ النفس ليست بجانية في صفتها الى فان قيل لما لم تكن النفس جانية
في صفتها كيف استحققت القهر فالجواب انها وجب قهرها بالمخالفة
هوها وشهواتها التي لا يقع المراد الهلاك ونفوز بالنعيم التي تدعى قال
انه تعالى وبقي النفس عن الهوى فان اجتهت في المأوى كما ان التباع عن
النار اضرة اذ عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاطلاق **قوله** وكذا
حاجة الفقير لخلق الله تعالى قال الله تعالى وانه هو اغني واقني اى افقر في قول
قوله فالتحققت هذه العبادات بالصلوة والشرط لوجوبها اهلية كاملة
من الفعل والبلوغ فان ما كان عبادة خالصة يشترط لها الا بنية الكاملة
حتى لا يجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك
ذلك كالعشر وصحة الفطر فان قيل الصلوة حسنها بواسطة استحقاق
الحق والله الا حسن لغيره فيكون حسنها بالنية لا بالاعتقاد قلنا لم ير العلماء
بحسن الفعل بعينه او لغيره مستمع قطع النظر عن الاضافات فان ذلك
متعذر وانما ارادوا ان الفعل المضاف اذا صار مأمورا به يستلزم حسنا
لا محالة فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس الفعل المضاف ويجوز ان يكون
لغيره ويكون ذلك الغير هو المكنون للامر لان نفس الفعل فالابان بانه والصلوة
كل واحد منهما حسن لا بعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب للحصول
لنفسه لا لغيره والوضوء والجهاد كل واحد منهما مطلوب للحصول للنفس
بل لاداء الصلوة واعلاء الدين واذا عرف هذا اظلم الفرق بين الصلوة وعبادة
دات الثلث فان الصلوة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوبة للحصول
لالتفات الامر في الطلب الى امر آخر بخلاف الزكاة والصوم والحج فان المطلوب
منها امور اخر من دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم الاماكن الشريفة

وقد علم بهذا بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته وقال
قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته ولا قبيحا
كذلك لان ما بالذات لا يختلف **قوله** فان قلت يجب ان حاجة الفقير
وجنابة النفس الحاصل السؤال ان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت وهي باختيار العبد لانفس الحاجة وشهوة النفس وشرف
الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وح فيكون الصوم والزكاة والحج من الحسن
لغيره قطعان هذه الوسائط ليست بخلق الله تعالى فلا يتجه صيرورتها
في حكم العدم واجب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة
والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة
وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظرا الى الواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك ولهذا امر
بعض المحققين بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء
في انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة في الاسلام ان الوسائط
هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما ذكره بعض المحققين
وح فالسؤال وارادوا جيب بان الفقير والبيت انما يتعارف الدفع والزر
بارة من قبل الله تعالى لان قبل العباد والنفس وان كانت بحسب الفطرة
مخالفة والشر انما لها المعاصي اقبل وللشهوة اميل كانا امر جلي لها
فكانت كالجبولة على المعاصي فبالنظر الى هذه المعنى لا يحسن قهرها فسقط
اذن اعتبار الحاجة والزيادة وقهر النفس بصير كل من هذه الاشياء حسنا لغيره
من غير واسطة كالصلوة اما الجواب الذي ذكره الشارح فهو اعتناء في
الجملة وتقريره ان الدفع والقهر اذا جعل مصدرين للفعل المجهول تعين ان يكون
الفاعل هو الله تعالى لانه الفاعل الحقيقي الحاق بالجميع افعال العباد فيكونان
مخلوق الله تعالى فصارا كلا واسطة فيظهر وجه الاطلاق اما اذا جعل مصدرين
للمعلول فيكون الفاعل هو العبد بحسب النظام **قوله** اى ذلك الغير اما ان لا يتأدى
الحاصل ان ذلك الغير اما ان يكون منفصلا عن المأمور به او قايما به فان كان
الاول فلا يتأدى بنفسه الى امور به بل يقتضى الى الايمان به على حدة وان كان الثاني
فيتأدى بنفسه المأمور ولا بد ان يكون ذلك الغير حسنا لذاته قطعاً للدور
او التسلسل **قوله** في المتن او يكون حسنا لغيره في شرطه هذا هو النوع الثالث
من الحسن لغيره في غيره وهو القدرة وهو معطوف على قوله ولغيره واسم يكون

مطلب

حسن المأمور به لا الغير وإنما عطفه على المقسم مع انه من جملة الاقسام لكونه
عاما يشمل المقسم وغيره فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم القدرة ليست
من اقسام المأمور به قلت هذا تقسيم حسن المأمور به بحسب الغير وهو الذي يقول ما كان
حسنا لغيره ولا يخفى اما ان يكون ذلك الغير شرط الوجوب المأمور به او الاول او الثاني
والثالث لا يخفى اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المأمور به او بفعل غيره وبوجه الاول
والثاني **قوله** في المتن بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او لمعنى في نفسه او بعد ما كان
يكون حسنا لمعنى في شرطه ايضا بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او بعد ما كان لمعنى
بما حسن لمعنى في نفسه كان حسنا لمعنى في غيره فيضاف الى حسن المأمور به القام
على اختلاف الخاتمة حسن ما ثبت له حسن شرطه فيكون فيه حسنا **قوله** في المتن
كله وصنو، وكذلك ان تقول لانهم ان النظر ليس حسن في نفسه وان لم يكن عبادة محمودة
فان الكلام في الحسن لاني العبادة والتجارب ان الحسن انما يكون شرعا ولا يندرج في النظر
مع قطع النظر عن الصلوة وحكمها حسن شرعا وان كان العقل قد يتصور فيه نوع حسن
فحسن شرعا للصلوة وهي لا يتأخر بها **قوله** ولو جعل الاعلاء والرفع مصدرا للمجهول
الح الكلام فيه ما مر **قوله** فكان الاولى ان يقول في نظام عدم احتمال ان يكون اقامة
الحديث انما بقوا البعد فتأمل **قوله** والقدرة التي يمكن بها العبادة بهذا النوع يسمى
جامعا لمجموع من محنين لانه يصير الحسن لمعنى في نفسه باقائه الثلاثة وحسن
لمعنى في غيره ايضا حسن لمعنى في شرطه فيكون للتصديق حسنا حسن لمعنى في نفسه
وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصوم والصلوة والزكاة وال الحج
والوصو حسنا حسن لمعنى في غيره وحسن يكون لمعنى في شرطه وكذا الهبادة وما
شاكله **قوله** ولا شك في حسنا ان تكليف العباد جميعا كانت القدرة حسنة لانها
يقضي التكليف بالاطلاق وهو نبيح وكذا انتفى القبيح به فهو حسن فالقدرة حسنة وعلم
ان ما لا يطاق اما ان يكون متمتعاً لانه كاعلام القديم وقلب الحقائق والمجموع بين
الصديق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون متمتعاً لغيره بان
يكون متمتعاً في نفسه لكن لا يجوز وقوعه لا متعلقا بشرط او وجود مانع خلق الجسم
فالجهل هو على ان التكليف به غير جائز خلافا للاشوي ولا نزاع في وقوع التكليف
بما علم انه تعالى انه لا يقع لوانه بذلك كبعض تكليف العصاة والكفار وهذا لم
يثبت نصير الاشوي بتكليف ما لا يطاق بالمعنى الثاني وانما نسب اليه الاصلين
احدهما انه لا تأثير لقدرة العبد في انفعاله بل هي مخلوقة الله تعالى ايتدا وثانيهما ان
القدرة مع الفعل لا قبله على ما سبق والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء

مطلوب
عطف شئ في الاسم
على المقسم لكونه عاماً

مصدر المجهول لانه افتاد لعدم

مبعض تكليف ما لا يطاق

الفعل

الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو في حال التكليف غير متعلق
قوله تخصيص المص هذا القسم الذي يمكن ان يقال ان المص يذكر المص لمعنى لغيره اعتمادا على
فهمه لا ذكرا **قوله** وفي قوله القدرة التي يمكن دلالة في ذلك لان هذه القدرة هي التي شرط
للتكليف ولا شك انها سابقة على الفعل لان الفعل يستدعي سابقة التكليف
والتكليف يستدعي سابقة القدرة قال بعض الشرايع فظن من هذا ان القدرة شرط
للتكليف لا شرط حسن المأمور به فالاول ان لا تجعل في القسم الثاني بل تذكر ايتدا
على حدة كما فعله اللام ابو زيد الدبوسي وغيره **قوله** اعلم ان القدرة على نوعين الخ
لم يذكر الشرايع النوع الثاني وكأنه تركه استغناء بما يأتى في المتن وكان المناسب ذكر
هذا والتحقيق الخ عند قوله والشرط توهمه **قوله** في مع الفعل ولا يجوز ان يكون
قبله اختلوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اراد بالقدرة
القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجب قبل الفعل ومعه وبعد
وان اراد بالقوة المجتمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت
منقذة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لا متنازع
تختلف المعول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليها فالقدم الدان لا ينافي
المقارنة الزمانية كحركة الاصبع مع حركة الخاتم **قوله** لان الفعل بدونها متمنع لانه غير
مقدور عليه بدونها **قوله** قلت لو كان مشروطا بها لما توجب التكليف الاحال الجها
المباشرة الى كونه القدرة المستحقة لجميع الشرائط وجدت في عالمها بشرط التكليف
لعدم القدرة فيلزم ان لا يصح وهو محال واجيب ايضا بطريق المعارضة بان
الفعل عند جميع شرائطه واجب لا متنازع التخليف والاصحف بالواجب
لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترتك **قوله** والتحقيق الى تحقيق كونه القدرة
المقارنة ليست بشرط للتكليف للزوم المحال بل قدرة غيرهما ولا يلزم ما ذكره
السائل وحاصله ان التكليف يستدعي مطلق القدرة كما يأتى وبه التحقيق
يندفع ما يقال من ان الفعل بدون علة التامة متمنع ومواليا واجب فلا تكليف
الا بالمحال لان في الاول تكليفا بشرط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بمحض
الحاصل **قوله** مكلف بايتاع الفعل في المستقبل وهذا وجوب الاداء بخلاف نفس
الوجوب فان القدرة شرط فيه فان قيل يتبين ان الوجوب لا ينفك عن
التكليف اذ لا يتصور به ون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف
ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بان التكليف طلب ايتاع الفعل
ونفس الوجوب لزوم وقوع الفعل ووجوب الاداء وزوم ايتاعه وقد

ينشك عن نفس الوجوب وجوب الاداء الذي هو المكلف كما في الناي فليكن
 نفس الوجوب كلفاً ولا مستلزماً فلا يكون مشروطاً بالقدرة **قوله** بمعنى صفة
 تعلق قدرته وقصده الى اتعاده كالسنيقظ اذا دخل عليه وقت الصلوة فاداء
 اذا كان قادراً يكون فعل الصلوة مقدوراً له بمعنى ان يتعلق قدرته به
 ويصح منه القصد الى اتعاده **قوله** بالايصح تعلق قدرة العبد وقصده الى اتعاده
قوله وهو في ما يمكن به الامور الى المراد منه الممكن العقلي وان كان نادراً عادة
قوله اي اداء كل ما يثبت بالامور وهو الامور الى المراد منه الممكن العقلي وان كان
 نادراً عادة **قوله** اي اداء كل ما يثبت بالامور وهو الامور يشير الى المجاز في عبارة
 المتن حيث اطلق المصدر على المفعول او السبب على السبب لان الامر سبب
 للامور وهذه النوع المطلق من القدرة شرط في وجوب ادائه كل ما امر به بالثبات
 كان او بدنياً اذ في لزوم الاداء بدون هذه القدرة **قوله** وهو من فروع
 بالنقض حتى اجمعوا على عدم وجوب الطهارة بالماء على من عجز عنها بنفسه
 او بالادوية للخلل في بدنه لعدم معين او ارتفاع عن الماء ارتفاعاً عافياً
 وكذا اداء الصلوة لا يجب بدون التمكن منه واداء الحج لا يجب بدون الزاد
 والراحلة واداء الزكاة لا يجب الا بالمكنة ايضا حتى لو هلك النصاب
 قبل التمكن من الدفع سقط الواجب **قوله** ولما قيل ان يقول في راجعة الى الشيء
 والى نفسه والى غيره الا حسن ان يقول الى الشيء وحده والى غيره والمراد
 رجوعاً محتوماً لا تخيراً لان القدرة شاملة لاتسام بحسن التثنية فليزوم ان يكون
 قسمين احدهم من مقدره في بيان الضمير راجع الى القدرة المطلقة راجع الى
 القدرة المطلقة ليكون نوعاً مطلقاً قدرة كاملة لكن هذه الجوابات لا تنفي
 على القول بتحقيق الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق كما ذكره في بحث
 مطلق الماء والماء المطلق اما على القول بعدم الفرق فلما قالوا ان يقال الضمير
 راجع الى القدرة من حيث هي لا بشرط الاطلاق وعدمه ليكون النوعان نوعاً شاملاً
 الاطلاق ونوعاً شاملاً الكمال وبه يخرج ما قاله الشارح لعدم فساد الفرق بين
 ما كان لا بشرط الاطلاق وبين ما هو بشرط الاطلاق وبه ظهرت اولوية ذكر لفظ
 مطلق مكان مكنة لتفصيل هذه اللطيفة وعدم ما يوجب العدول عن موافقة
 اصله المفيدة لاسيما اصطلاح **قوله** وادرج لان كان ينبغي ان يقول في نوعان
 مكنة وهي شرط في ادائه كل ما امر به ويظهر **قوله** وهو ان ما يمكن به الامور فاداء
 ما لزمه للاستغناء عنه **قوله** لان المطلق علة للاطلاق **قوله** فانه اي مطلق

اي المراد ما يكون العقل به في غيره
 يجوز عقله وان كان نادراً
 عادة

القدرة **قوله** حتى من فانت عند صوم الى خاصه انه قد يستدل على اختصاص
 هذه القدرة بالاداء بانه يلزم من النفس الاية في العرقض او جميع العتوكات
 من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في التحلف كما في غيره
 الاية في الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعني ليعلم اثره في المؤقتة
 في الآخرة كما ليست يفي عليه الواجبات في حق بقائه الا ان لم يؤخذ مع ان الموت
 عجز كل من سقط مع الفعل قطعاً **قوله** هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول
 قبل فانه لا يلزم من كونه وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء
 ان يكون الواجب واحداً كيف ان في الاداء يجب على المأمور به في القضاء
 مثله فلا يكون وجوب القضاء بقاءً وذلك الواجب بغيره فلو لم يشترط القدرة
 في وجوب القضاء لزم تكليف ما ليس في الوجود **قوله** ان النفس مجردة واجب استقلال
 الواجب السابق اي توبيع القدرة من الواجب السابق **قوله** فالاولى ما قال بعض
 الخدائق هو الامام ركن الدين النعماني **قوله** لان الاداء ان كان مطلوباً بنفسه
 اي كما اذا كان الوقت متيقناً في حق المتخير **قوله** وان كان لغيره اي كما اذا تيقن
 الوقت **قوله** فكذا القضاء ان كان مقصوداً كما في المسألة اذ افاته صلياً ما لم
 من رمضان ثم اقام بعد ايام التيمم فانه في ما يكون القضاء مقصوداً بنفسه
قوله ليظهر اثره في وجوب الايضاح قبل فيه نظر لانهم يعقبون توبيع القدرة للخلق
 والانس ان وجوب الايضاح خلف عن القضاء **قوله** والشروط ثلثة اعلم
 ان القدرة على نوعين قدرة بغير العقل كما في الحيوان وفي القدرة المؤثرة
 المستجيبة لجميع الشرائط وفي العقل كما في الانسان وفي القدرة بغير العقل اي
 متواترة الوجود وهي سلامة الاسباب والاعمال التي لا يتوقف على العقل
 وصحة التكليف يعتمد هذه القدرة بغير العقل كما في الحيوان وفي القدرة بغير العقل
 نوعين نوع بغير العقل على الشرائط ونوع بغير العقل على الشرائط على الشرائط
 في الوقت مع كونها بالاداء الصلوة وهذه النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم
 الاداء العبدية في ما يشترط الاداء ونوع بغير العقل بغير الشرائط على الشرائط
 كان في نوعه عادة وهذه النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء الطائفة
 الذي هو قضاء العبدية وشال الصلوة او الصلوة والكل اذا سلم والماضي اذ
 ظهرت عند صديق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يجمع فيه كماله علمه
 وعند اي يوسف الله الكبر يكون الاداء واجباً عليه فلهذا لا يلزم من كونه
 بغيره **قوله** لا يقتضي تمامه ان الشئ من حقيقة القدرة اذ كان لا يقتضي وهو

ان الشئ من حقيقة
 القدرة لا يقتضي
 تمامه

الاداء اما اذا كان المقصود هو القضاء فلا كافي المسائل الآتية فان النقص
 انما هو الخلف فتقوم القدرة كاف لصحة التكليف وليس فيه تخليف
 حال الاطلاق لان المقصود غير ما كلف به **قوله** او ظهرت الى ايض في آخره
 من الوقت لكن الما يضمن اذا كانت ايامها دون العشرة فلا يلزمها الصلوة
 الا اذا ادركت جزءا من الوقت بعد مدة الاغتسال لانها تارة تجزئ
 لعدم التيقن بالخروج عن الحيض لاحتمال العود اما اذا كانت ايامها
 عشرة فنلزمها اذا ادركت جزءا من الوقت قدر ما يسمع التحريم بعد الانقطاع
 سواء كانت تكتفي في الاغتسال اولى للتيقن بالخروج عن الحيض من الانقطاع
 وتعامل ان يقول التحريم ليس في الصلوة بل في شرط على الصحيح فكيف يكون
 بادراكها اذراك جزءا من الصلوة فيلزمه القضاء **قوله** كافي الخلف على سائر الساعات
 وهذا بخلاف البهائم الغوسس لانه قد يمنع اعادة الزمان لاصح ولين ستم
 فصدق الجحوف عليه حال اذ بعبادة الزمان الماصح لا يصح الفعل الذي لم يوجد
 في الحال فموجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل في الشخص بدون ان يفعله
قوله لان القوم تترتب جواب سؤال معتد بان يقال لم لا علموه بغروب
 الشمس فاجاب بان القوم تترتب لانه كان لها باعدها فلم يثبت لم
 يعلموه بغروبها **قوله** ثم ينقل الى لزوم الاداء الى لزوم القضاء بمجرد عن
 الاداء وانما وجوب الزمان وجوب الصلوة يادراك الجزء الاخير من الوقت في غير
 نظر الى توابعه امتدادها وهو ما ذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان يادراك
 الجزء الاخير لم يضمن تمام الصلوة الا ان يتمكن من ادائها بان ياتي بالتحريم في الوقت
 ثم يتبعها بعد وجوبه فيكون ذلك الاداء لا قضاء كما هو المذهب فيجب الاداء على
 هذا الوجه ثم يخرج عن الوحدة بالقضاء ان الوقت وهذا في ما عدا العجز ظاهرا
 في العجز فلا يجزئ او لا وهو لعدم تصوره وانما يجزئ قدر ما يتصور وهو
 مجرد الشروع في فعله فلا يلزم بشيء فيه او شئ من افعاله يجب عليه قضاء
 ذلك القدر فاذا قضاها يجب عليه قضاء الباقي فيصان له ذلك القدر عن
 البطلان فصار كل من علم بالزمان في وقت القدرة عن ان يكون متوقفا وكانت
 متحققا ووجب الوقت المذكورة عن هذا الاصل الى اصل آخر وهو ان
 الخلو من بدو الوقت في حرمته اذ يتسبب الوقت بغيره اذ اوقضا او ببعض
 من غير الكلام على خلاف هذا اجبهام في ذلك **قوله** ان قال في الما يضمن الا ان يدر
 وقت الصلوة لاداء لعدم الشرط فان قلت توابع القدرة لصحة التكليف

سها بالانفاق فكيف زفر في الخلف في هذه النوع قامت لانه شرط عند توجبه
 الخطاب ان يكون الباقي من الوقت قدر ما يسمع فيه النوع بناء على انتقال السنين
 عنده بعد ذلك كما سئلته **قوله** كما يلزم به الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة حاصل
 ما يقول زفروا القياس ان هذه اتومات بعد لا يصلح شرط للتكليف لعدم حصول
 المقصود به لا يدرى ان احتمال سخر الحج به ون الزاد والراحلة احتمال القدرة على
 الصوم للشخ الغاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمن والمقع
 بزوال المرض والزمان واحتمال الابصار للاعشى بزوال العمى اقرب الى الوجود
 من هذه الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرط للتكليف في الاول والجواب وهو
 وجوب الاستحسان ان سبب الوجود وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الابل
 فيثبت به صل الوجوب وشرط وجوب الاداء موجود لجواز امتداد ذلك الجزء
 بتوقف الشمس فيثبت بهذا القدر بوجوب الاداء ثم بالغ في الانتقال الحكم الى
 فلفه وهو القضاء على ان الشخ الغاني والمقع ومن بعناه مكلفون بوجوب
 الاداء ايضا ولهذا انتقلت الوظيفة لغيرهم الى الخلف المشروع واما فاقد الزاد والراحلة
 فانما يتوجه اليه وجوب الاداء لقوات فائدت عند العجز وهو الايمان بالبدل
 لعدم الخلف المشروع في حقه قال بعض الافاضل والحق ان توابع القدرة غير كاف
 لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه المسائل لا قسما
 لان اتيان المكلف بشئ ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا ياتونه فافهم
قوله وليس بعناء جواب دخل حاصله ان تميزها ميسرة على سبيل الفرص
 والتقدير بمعنى ان ما شرط بها من اداء الواجبات لم يشترط بها الكمال واجب
 بالقدرة الممكنة وذلك جائز ولكن بصفة العسر فلم يشترطها وتوقف عليها
 صار كانه تغير بها بواسطة الشراطين عسر الى يسر وصارت كانهما هي المصيرة
 لادائه يسرا بعد ما كان عسرا لولا الشراطين **قوله** دون البدنية اذ لو شرطنا
 في البدنية لما صح التكليف في الجزء الاخير ولما وجب القضاء بقوات صفته
 اليسر وهو الامكن من الاداء واللازم باطل فاللزوم مثله فلم يشترطها الا
 فيما هو امر شاق محبوب النفس **قوله** لانها شرط في معنى العلة هذا رفع لما يقا
 لم شرطه واهماله وام الواجب دون الممكنة فقال لانها شرط في معنى العلة مؤثرة
 في تغيير الواجب تقدير الاشترط بخلاف الممكنة **قوله** فان قلت بقاء الحكم
 مع هذه ايراد على قوله شرط في معنى العلة **قوله** كما استغناء الشروط عن بقاء
 الشرط هذا مسلم في بعض الشروط التي هي شروط انعقاد الاداء كالبنية والوقت

الفرص

شرط على قسرين
 شرط انعقاد
 شرط دوام

والجماعة في الجمعة بخلاف الطهارة وسر العورة واستقبال القبلة فانها شروط
 دوام بشرط بقاؤها البقاء الواجب **قوله** قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون
 العلة اما ان لم يكن بان يكون العلة مخصوصة ببقائها العلة بشرط بقائها احكامها بها
 كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها فلهذا الشرط بقاؤها دون المكنة وان
 كان ظاهرا للنظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدونه الا امكن
 ويتصور بدون اليسر فان قلت العلة عرض وهو لا يتبع زمانين كيف
 يتحقق دوامها قلنا المراد بدوام القدرة تجدد اشغالها لا بقاء غيرها **قوله**
 كالرمل في الحج والحق ان الحكم يؤول عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود
 العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف
 مع بقاءه ممنوع فان النبي عليه الصلوة والسلام رمل في حجة الوداع تذكيرا
 لنعته الاله بعد خوفه ليشكر عليها وقدمه بتذكير النعمة في مواضع من كتاب
 الله تعالى ويجوز ان ثبت الحكم بعلة متبادلة فحين غلبت المشركين كان
 علة الرسل ايام المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك كان علة تذكيره
 الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علة
 حكم الشرع برقه وان اسلم واورد بقاء الملك بعد زوال البيع والمنة
 وغير ذلك واجيب بفتح الزوال فانها احكام شرعية جعلت قائمة كالجوام
قوله لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكاة في الباقي لان كمال النصاب
 علة للوجوب فكما لا تجب الزكاة ببعض النصاب ابتداء لا تجب ببعضه
 بقاء ولا لازم باطل لان كل جزء يبقى بقسط وتحقق اجواب الفرق بين الابد
 والبقاء لان اشتراط النصاب في الابد لا يمكن زواله لا غنى لا تبصر الواجب
 فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاء
 لبقاء الواجب **قوله** بل شرطا في الابد لا يمكن جواب سؤال تقديره اذا كان
 النصاب ليس بشرط ليس له كمال ينبغي ان لا يشترط كمال النصاب
 المضروب عليه بالخط الاحمر من قوله لانه ليس بشرط ليس له فلو
 كالعشر صحيح ثابت والضرب في غير محله في الابد فاجاب بقوله
 انما شرط للممكن من الاغناء في الاعتراض بان الاغناء الواجب تملكك
 ما يدفع به حاجة الفقير لا الاغناء الشرعي وذلك لا يتوقف على كمال
 النصاب واجيب بان الاغناء الحسن لا يتحقق في غير الغنى لان الزكاة
 وجبت لدفع حاجة الفقير لا لاجل احوال الموادي الى المزكي وذلك الغنى

بشرط تحقيق

حال طيف

من الاستطاعة الى احواله ليس بمرور في بعض الاشياء

بلا احوال

بلا احوال ورد بان حسن الاغناء لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه مرجع اقوالنا
 على الاشارة مع مسائل حاجتهم بقوله تعالى وتلوهن على انفسهم ولو كان بهم
 خصاصة واجيب بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر
 عدم الضيق على الشدة فثبت ان الغنى لا بد منه وهو كثرة المال وليس لكثرة
 تدفوق به فقده الشرع مجرد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل
 معناه لان مقادير الشرع لا يدر ك معناه وذلك الحد شرط لنفس الوجوب
قوله الى اغناء الفقير عن المسئلة يعني لقوله عليه الصلوة والسلام اغنواهم
 عن المسئلة في مثل هذا اليوم فان قلت هذا الحديث ورد في صدقة الغطر
 فما وجه الاستدلال به في وجوب الزكاة فالجواب ان الحكم ثبت في الزكاة
 بالادلة فان الاغناء اذا وجب في صدقة الغطر لدفع حاجة الفقير مع قصور
 صفة الغنى فيها فلان يجب في الزكاة هذا الموضع كمال صفة الغنى اولى وقوله
 في مثل هذا اليوم متعلق بالاغناء لا بالمسئلة والمثل زايده فائدة التعظيم
 في حكم هذا ولا يشترط الا الغنى في الزكاة قلنا بطل وجوبها بالدين المقترن بوجوبها
 لا بالدين اللاحق بعد الوجوب **قوله** فقدره الشارع بملك النصاب فكان النصاب
 شرطا للوجوب لليسر بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط
 بقاءه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عنده هلاك البعض لان الوجوب
 لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه وكان ينبغي ان لا يسقط الزكاة
 بهلاكه وانما سقطت بغوات السماء الذي تعلق اليسر به الذات النصاب
 فاذا هلك بعضه بقي بقسط الباقي لبقاء السماء في ذلك **قوله** والواجب
 اذا وجب بصفة اليسر فكذلك ان تقول ينقص هذا القدرة الممكنة لان
 الواجب هناك متعلق بالممكنة ولم يشترط دوامها والواجب واجوب ان
 الواجب متى تعلق بالممكنة وحصل التمكن من الدوام لم يشترط استداشرها ولئن
 سلمنا فنقول لو شرط الدوام في الممكنة لكانت ميسرة فلم يبق فرق بينهما
 وهو خلاف الاجماع فلهذا الضرورة تركنا ذلك الاصل فثبت بالضرورة لا بدع فيما ثبت
 بغيرها **قوله** لانه اذا استهلك المال لا يستقطع وهو بخلاف الكفاية فانها تستقطع بالاستهلاك
 المال كالهلاك وان وجبت بقدرة ميسرة والفرق ان المال في الكفاية غير معين
 ولم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء بخلاف الزكاة
 فان المال لا كان متعينا كان الاستهلاك تعديا في محل مشغول بحق الغير فوجب
 الضمان وبالم ينعين المال في الكفاية لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فوجب

مطلب لغضا المثل زايده فائدة التعظيم في الحكم

والمراد بالآفة السماوية ما عجزت السماوية التي يمكن الانتفاع من كمالها من الزرع والبساتين ونحوها لا سقطت من الزرع على الأرض ولو كان لها اصطلاح مدة
يكن استغلال الأرض إلى آخر السنة لا يسقط من الزرع على الأرض ولو كان لها اصطلاح مدة
على القول الذي استوت بعض الفاء لأنها بقدر ثمانية فاء النبي **قوله** وفي هذا رد على من زعم أن الزرع والبساتين لا تسقط من الزرع على الأرض ولو كان لها اصطلاح مدة
واللازم بطلان القول من شمله فغيرنا وجباً بقدر ثمانية فاء النبي **قوله** وفي هذا رد على من زعم أن الزرع والبساتين لا تسقط من الزرع على الأرض ولو كان لها اصطلاح مدة
فإنه من كلامه بالحق باعتبار التوقيع والحاصل أن الزرع والبساتين لا تسقط من الزرع على الأرض ولو كان لها اصطلاح مدة

تساوى الهلاك وإنما قلنا أن المال غير معين لأنها وجبت في الذمة فأي حال
وجد وبعد المحدث حصلت به ولو قدر على المال بعد العجز عنه والانتقال إلى التوسيم كان
ذلك القدرة في آخره من أيام الصوم يلزم التكفير بالمال وينقلب الصوم نفلاً بخلاف
الزكاة فإنه لو وجد المال بعد الهلاك لا يلزمه الزكاة **قوله** لأنه ليس من جنس الخارج فبعض
اعترض الفاء بقدره بالمال فالتكفير في الزكاة لأن الواجب ليس من جنس الخارج فأي حال
النماء التقديرية بالمال فلا يحل تقصيره عذراً في إبطال الحق في الزكاة هذه هي الخراج
الموظف أما قوله المتعاضة كما في قوله **قوله** بخلاف ما إذا اصطلم الزرع آفة
والماء بالآفة هو الشربة والبر والشربة أو الجر أو الماء المطار الكثيرة المفسدة
وغير ذلك من الآفات العارضة للزرع و اصطلم الزرع المشايعة لا يسقط
الاجرة قبل اصطلام وهو ذهاب الكل لا لزوم ذهب بعضه قال محمد بن حماد
أن بقي مقدار الخراج يجب الخراج وإن بقي أقل منه بعضه قال شاذان والصلوب
أن ينظر أولاً إلى ما أنفق الرجل ثم ينظر إلى الخارج فيجب ما أنفق أولاً ولا يخرج
فإن فضل شيء أخذه منه على غوياً بئس **قوله** فإن قلت هذه الآية جعل الزرع والراية
من قبيل القدرة الممكنة بتأخير نفيها بسلالة الآلات والأسباب لأنها
قوله قلنا لا نساقض الخ فكذا آفة الآلات بالمقصود نعم من أن يكون جوارح أو
غيرها **قوله** وكذا النصاب في هذا الشروع في بيان أن صدقة الفطر وجبت بقدر
ممكنة لا مبسرة **قوله** وهل تثبت صدقة الجوز في العلم أن الفعل كما يوصف بالقوة
والبطالة يوصف بالاجرة وعدمه فيتقال هذا الفعل فرياً وغيره في وجبه
إيراده هنا كونه في بيان حكم المأجور وحسنه لأن الاجرة أو غيره لو لم يكن **قوله**
أزالت به لأن الصفة الحقيقية إنما يتحقق إذا تحقق الموصوف **قوله** قال بعض
المكلفين أي من المعتزلة أعلم أن الاجرة أقضية من أحد مما للمكلفين وهو أن يكفى
الائتمان في سقوط التقديرية وذلك بأن يتفق عنه الموانع ويجمع فيه الشرائط
وأن لا يفتقر إلى استعطاء القضاء واستئصال الأمر فحصل للاجرة بالحق الأول
بلا خلاف واختلفنا عما هو من استعطاء القضاء فقال الفقهاء الأمر يدل على الاستعطاء
عند الائتمان بالمأجور فيقال بوجهها ثم وعيد الجوارح اتباعاً لما في المعتزلة
لا يدل بل يكون عدم وجوب القضاء مستغداً عنه الأصل هكذا في بعض المحققين
وهذا الخلاف بعيدان لا خلاف في براءة الذمة عند الائتمان بالمأجور إنما الخلاف
في أن البرادة مستغادة في الأمر كما هو قول الفقهاء وأما الأصل كما قول المعتزلة
وهذا التبريم مستغادة في كلام المصنف في المتن والشرح حيث قال عن المعتزلة لا تثبت

قوله وكذا النصاب لا يسقط من الزرع على الأرض ولو كان لها اصطلاح مدة
يكن استغلال الأرض إلى آخر السنة لا يسقط من الزرع على الأرض ولو كان لها اصطلاح مدة
على القول الذي استوت بعض الفاء لأنها بقدر ثمانية فاء النبي **قوله** وفي هذا رد على من زعم أن الزرع والبساتين لا تسقط من الزرع على الأرض ولو كان لها اصطلاح مدة
واللازم بطلان القول من شمله فغيرنا وجباً بقدر ثمانية فاء النبي **قوله** وفي هذا رد على من زعم أن الزرع والبساتين لا تسقط من الزرع على الأرض ولو كان لها اصطلاح مدة
فإنه من كلامه بالحق باعتبار التوقيع والحاصل أن الزرع والبساتين لا تسقط من الزرع على الأرض ولو كان لها اصطلاح مدة

الابدليل زائد وراء الأمر والدليل سكوت الشارع عن القضاء فإنه لما لم يوجب
القضاء دل ذلك على الجواز **قوله** مستدلين الجوهريان من صلى عنه ضيق
الوقت ظناً أنه على طهارة كان مأموراً بالآية الصلوة ولم يخرج صلوة ويجب
عليه القضاء فدل على أن الائتمان بالمأجور لا يدل على الجواز ولا سقوط القضاء
ولأن النهي عن الفعل شرعي لا يدل على الفساد وهذا هو الحق في الأرض المفضية
تجزئة وإذا كان التمسك لا يدل على الفساد فالأمر لا يدل على الجواز **قوله** وكان النزاع بينهم
لفظي أي يخفى أن الائتمان بالمأجور يحصل للاجرة بلا خلاف وكذا سقوط القضاء
والتحقيق ما ذكره بعض المحققين ولا يخفى أن النفي من الذين ذكرهما الشارع
للمرتبة عكس ما ذكره بعض المحققين من النفي من لهما وما ذكره الشارع
ذكره غيره أيضاً فيمكن أن ينقل عن كل من الفريقين نفيه إن فتايل **قوله**
وعنه الفقهاء هو عبارة عن حصول الائتمان بالمأجور بما وجب وسقوط
القضاء مبني عليه فإن أتى به كما وجب سقط والآلة **قوله** فلم يثبت الجواز
عند إتيان المأجور بلزم تكليفه بالباطل وهو حال بيان الملازمة أن
التكليف متعلق بإتيان المأجور به على وجه الصحة وليس في وسعه الائتمان
به كما وجب أعني كون مثلاً على شرائطه وإمكانه فلم يحصل الجواز بلزم
تكميل ما لا يطلق **قوله** ويجوز أن يستدل بالأم فاصله أن الثابت بالأمر
قبل الفساد وجوب أداء الأفعال بصحة الصحة والثبت بعده هو وجوب
التحليل عن الأوامر بطريقه وهو أمر آخر سوى الأول فلا يكون في شيء مما نحن فيه
وما وجوب القضاء على الظان فمنوع لأن من كان عنده أثر على طهارة فصل الجواز
صلوته لما نص عليه محمد بن الحسن في كتاب النحر حيث قال فيها إذا توضأ بما يجس
صلوته جائزة عالم يعلم فاذا علم عاد والاعادة لتبديل الحال لا يكون تكراراً لأن
التكليف يجب الوضوء والنهي عن العبادة في الأرض المفضية متعلق بشغل
الأرض وهو ليس بصلوة ولا داخل فيها ولا وصف لها فكذا لا تفسد **قوله** وإذا
اتمة فاستخرج عن هذا الأمر يعني الذي هو التحلل عن الإجماع والتحليل عن الإجماع
ثبت بدليل منفصل وهو أمره عليه السلام بالخض فيما أفرد له بالأم الأول
وكلاهما في الائتمان بالمأجور بالأم الأول **قوله** وبينهما تناقض فيه نظراً لأنه لا يلزم
من بني الصفتين نفي الآخر فكيف يلزم من نفي الوجوب نفي الجواز إلا أنهم لا
أن يقال هذا دليل الزم لا لتحقيق على أن نقول الثاني للوجوب هو الجواز
المطلق لا المقيد بالجمع في المكان وهو محل النزاع وهذا غير مناف لأنه جواز خاص

حل شريف

عن الصلوة

فينعدم بانعدام قبه لان الفعل علة للجنس انتفاء العلة بوجوب انتفاء
 المفعول **قوله** لا يستحال بقاء حصه النوع في الجنس بعد عدم النوع بيان ذلك
 ان النوع فيه حصه من الجنس فاذا عدم النوع بنعدم تلك الحصه ضرورة
 انعدام اجزاء المركب بانعدامه كالان فان نوع في الحيوان ففيه حصه
 من الجنس من الحيوانية الخاصة المقيدة بالنسبة طرية فاذا عدم الان ينعدم
 تلك الحصه اذا عرفت ذلك فينعدم الحيوان بانعدام الوجوب لان الوجوب
 نوع والحيوان جنس ففي الوجوب حصه خاصة من الجنس وهي جواز تقييد
 بعدم الترك فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصه وانما عدم انتفاء العام بانتفاء
 الخاص فسلم فيما وراء حصه ذلك الخاص فرعاه وليس ذلك محل النزاع
 واما بالنظر الى تلك الحصه فنحنوع وهو محل النزاع فثبت كان الحيوان بعد
 انتفاء الوجوب كان كائنا شرعا ثابا بدليل شرعي منفصلا عن دليل الوجوب
قوله وفائدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام الحديث رواه الطبراني في
 من حديث ام سلمة رضي الله عنها هذا الحديث لا يحسن لظهور ثمة الخلاف لورود
 الاحاديث الصحاح المقتضية لتقدم الاحت على الكفارة ايضا كما اورد مسلم
 من حديث ابى هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف
 على يمين فزى غير ما فيها فليأت الذي هو فيه ثم ليكفر عن يمينه وفي
 المتفق عليه عن عبد الرحمن بن سبرة رضي الله عنه ولفظ فأت الذي هو فيه
 وكفر عن يمينك وقد اختلف الرواة في صيرته الى امرية وعبد الرحمن بن سبرة
 فذهب من قدم الاحت على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم من وجين من
 حديث عدي بن الاحاتم ووقع عند مسلم في حديث ابى موسى وعدي بن الاحاتم
 حاتم بغير ذلك الكفارة ولكن قال ابوداود والاحاديث كلها فيها وليكفر
 الا لا لا يعاوبه لان ثبوت النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولم يكن وجوب
 التقدير مشروعا فيها عند الطهارة فيكون جملا للنسخ واذا فأت عمل النسخ
 بطلت دعوى الاجماع لا يقال بدل على ان وجوب التقدير كان مشروعا
 لا خبر ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسليمان والى الدواوين انهم كانوا
 يكفرون قبل الاحت لان فعل الصيام في رمضان كان حجة عندنا لا يدل على ان
 فعل في عده كان كفله ولئن كان فغايت ما ثبت به جواز الفعل لا وجوبه
 واما فضة الوجوب فقد رزاه لا ثبت بدليل تحصيله فالاحت لا فاعلة
 الخلاف نحو مسئلة صوم يوم عاشوراء فيما نسخ وجوبه مع جواز فعله

الطهارة

يكون

يكون يجوز بعد الوجوب ثابا بمقتضى الامر المنسوخ وجوب موجب عنده
 يكون ثابا بدليل الاصلية ان لم يكن له دليل تحصيله **قوله** منسوخ بالاجماع
 يعني كونه منسوخا بجمع عليه لان الاجماع ناسخ لان ذلك لا يستقيم **قوله**
 الامر نوعان ما تقدم كان في تقييد الامر بوجوبه باعتبار احوال قائمة بنسخه
 وهذا الامر نوعان شرعي في تقييد باعتبار امر غير قائم وهو الوقت
 فتقدير الكلام ما ثبت بالامر وهو الامر بوجوبه لان الاطلاق والتقييد
 وصفان للامر بوجوبه لا للامر **قوله** مطلق عن الوقت اي المراد بالمطلق
 ما لا يتعلق بوقت محدد فعلقا لا يكون الايمان به في غير ذلك الوقت
 مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار المطلق بخلافه وان كان واقعا
 في وقت بالضرورة كالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم
 رمضان **قوله** وهو على التراخي اي عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي
 والمكلمين وبه قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل الزجاني وهو رواية
 عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى قيل هو الصحيح **قوله** خلافا للكرخي وبعض اصحاب
 الشافعي وعامة اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن
 والشافعي فيما ذكره ابو سهل الزجاني ايضا وقيل لا يدل على ذلك التراخي
 وانا يدل على القدرة الشك فلا يثبت كل منهما الا بقرينة وبه قال الفخر الرازي
 واختاره بعضهم وقد اتفقت كلهم على ان معنى الفور هو اشتغال الامر عقيب
 وروده بحيث يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان واختلف في معنى
 التراخي فذهب الجمهور الى انه الايمان به متاخر عن ذلك الوقت بحيث يجوز
 التأخير ولا يجب وذهب محمد بن سبرة الى انه عدم التقييد بالمال التقييد
 بالاستقبال فيكون التراخي عنده اعم من الفور وغيره **قوله** ولذا الواقي بسقط
 عنه لا خصوص لذلك بذهب الجمهور لان مشترك بينه وبين التراخي وعدهما
 وشروط الشيء والاختصاص **قوله** ان الامر وضع لطلب الفعل باجماع اهل اللغة
 وخصوص الوقت خارج عن موضوعه ان ثبوته في ضرورات حصول الفعل
 فيستوفي فيه كل الزمان وبصير كالمو قيل الفعل في اي زمن شئت فلو جلتاه
 على الفور لصار مقتضاها كالمو قيل الفعل الساعة ولا يخفى ما بينهما من التناقض
 وعود المحول على الموضوع بالنقض قيل فيه نظر اذ لا نساه ما ذكر ان لو لم يكن
 افعل الساعة بيان تقرير وهو ممنوع وايضا لم يقولوا ان يكون للفور ان لم
 يفتقر بشيء من القيود لا مطلقا فانه يمكن عند التقييد بغيره الفور حتى يلزم التساوي

طلب
 الامر المطلق
 على التراخي

اي الفور التراخي

لان فعل الامر لا بد له
 من زمان

ويمكن ان يقال لو كان قوله افعل الساعة بيان تقرير لنفي على اطلاقه كما كان
قبل التقييد اذ ليس بيان التقرير الا تأكيد لابق باللاحق وانعقاد
الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد بما يكونه فلا يكون تقريراً
بل تعبيراً **قوله** واما قوله فتأخير نقض لوجوبه فمنع بل هو مصادرة على
المطلوب وكذا قوله لانه يقتضي الوجوب في اول اوقات الامكان لانه انما لم
على تقرير الوجوب على الفور كالموجب المصنف وهو عين النزاع اما المتوسع
فيجوز تأخيرها وما نحن فيه من المتوسع لان المكلف بالفعل في الزمان الثاني
والثالث وما بعده الى آخره يكون مؤد بالاقاضيا غير غير وهو ما وانما يثبت
بان تأخير اوقات غير غير اتياد لا بالاتفاق **قوله** ولذا لا يكون مجرد التأخير لا يكون
تفويتا لوظائفه لا يعيش وآخر يا ثم بالتفويت **قوله** والموت في اداة نادر
جواب سؤال بان يقال ينبغي ان لا يجوز التأخير لاحتمال الموت في اداة
قوله والقوات مضاف الى صنع الله تعالى في اداة غير ظان ولا يلزم اخذ
الوجوب لان اثر الواجبة بالنسبة الى فعل العبد بترك التفويت خذ راف
استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل فاته يصنع الله تعالى فجعل الوقت
سببا للوجوب المؤدى عنه من سبب الله ان يقال لما كان وجوب
الاداء عبارة عن طلب تعريض الذمة على ذلك الواجب الثابت بالسبب كان
سبب الوجوب المؤدى وفيه كلام **قوله** ومقيد به المقيد بالوقت ثلثة
انواع لان الوقت اما متسع او مضيق او مشكوك والموسع يستحق ظرفا
والمضيق ميعارا او المشكوك مشكلا **قوله** اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت
هنا دليل على شرطية الوقت للاداء وذلك ان تقول كما ان الشرط لا يتحقق
بدون الشرط كذلك السبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم هذا الاستدلال
على حتمية الشرطية والجواب ان سببية الوقت للاداء مستغنية لان الوقت
سبب لنفس الوجوب كما ان سبب الوجوب بخطاب وسبب الاداء
مباشرة العبد بالفعل في الوقت وسبب المؤدى المؤدى والاصل فيه فوات الشرط
بقوات الشرط بخلاف السبب فانه قد ثبت باسباب متبادلة فلا يلزم عدم
السبب عدم السبب ويلزم من عدم الشرط عدم الشرط بل هو ان الشرط
يقتضي التقيد بالشرط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاب بان المراد بالشرط
هنا ان يجعل الواجب موصوفا بالاداء فلا بد من مقارنته للشرط والظرفية
لازمت للشرطية هنا وبعضهم جعل هذا الاول شرطا حتى يصح التقديم وفيه كلام

ياقي **قوله** وتعالى ان يقول ان قال بعض متابعينا هذه الاعتراف من غير اراد
بل هو خارج عن غير الاعتراف اذ الاجاب بشأن السبب لا الشرط وليس
معنى قوله لا يتحقق بدون الوقت الا عدم صحة الوجود عند عدم الوقت فيجوز
الى ان الوقت انما كان شرطا لصحة الاداء لتوقف صحته وجودها عليه وهو
غير داخل في مفهومها فمعنى كلامهم هو عين الاولى واقول وما ذكره الشارح من ان
الشرط انما هو الشرط كدخول الدار فانه يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم
العدم عند عدمه بل عدم الحكم يبقى على عدم الوجود الاصل كما سئلته والكلام
في الشرط الشرعي وهو لا يلزم الوجود عند الوجود فكان الاولى ان لا يذكر هنا
فانه غير مناسب للمقام ولكنه يقع فيه غيره في هذا المقام فظنا منه ان مناسب
وذكره كذا ظن ذلك الغير **قوله** والاولى ان يستدل في هذا الجواب عن
السؤال بل جواب عن ايراد وهو ان يقال ان الشرط يلزم الوجود عند
الوجود حيث يوجد الوقت والاداء فقال والاولى ان يقال اصل ان المراد
قوله ان الوقت شرطا للاداء اي شرط صحة الاداء يعني اذ وجد الوقت وجدت صحة
الاداء عند وجود الاداء وامان صورة القوات فكان ينبغي ان لا يفوت الاداء
لان انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط مع انه ليس كذلك هنا فقل **قوله**
ان المختلف باختلاف الوقت صفة الكمال في الاداء والنفق ان كان الوقت ان كان
كاملا فالاداء كامل وان كان ناقضا فناقض وفيه نظر فان هذا انما يناسب
الاستدلال على سببية الوقت للوجوب لا على شرطية الاداء فان المؤثر
في كمال الاداء ونقصه كمال السبب ونقصه بخلاف المشروط فانما لا يختلف
باختلاف شرطه كما ان كمال الاداء ونقصه قد يتبع الطرف كافي صوم يوم
النحر ويمكن ان يجاب بان عدم اختلاف المشروط باختلاف الشرط ممنوع
فان المشروط قد يتبع الشرط كالصلوة بالنسبة الى الطهارة والاداء الشرعي
للمسوط الشرعي عند شدة قتله وعذبه وشيئا في ايضا ذلك قريبا **قوله**
محال فيه شيء لان الظرفية يقتضي اقارنه فالشرطية تقتضي التفرقة فكيف
يكون الظرف شرطا ولهذا قلنا في وقت الصلوة لما كان الوقت ظرفا لشرطه
لان الجزء الاول شرطه وجملة الوقت ظرف **قوله** وليس شرطه لانه يوجد في
هذا الظرف ما صلح ان الشرطية ليست لازمة من الظرفية ليكتفي بها عن
غاية الامر قد ثبت فاد الشرطية في الظرفية لكن هنا بالنسبة الى المؤدى ليس
كذلك فجاء الايمان بالصلوة في وقت آخر على ان الظرفية باعتبار المؤدى والا

نظام
مقارنة الشرط
بالشرط

أو الظرف

الرتبة والشرطية باعتبار الاداء فلا يلزم ذكره في الشرطية كونه شرطاً
 لا كونه قولاً الى وجوب المؤدى الاول ان يقول لنفس الوجوب لان سببية
 الوقت انما هي لنفس الوجوب الذي هو شغل الزمة بالواجب اما وجوب
 الاداء الذي هو طلب تفرغ الزمة بالفعل الخارج المطابق لتلك الحقيقة
 لتعينية فتثبت بانحطاب عنه ضيق الوقت فجعل الوقت سبباً للوجوب
 المؤدى في غير مناسب الالتم لان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن
 طلب تفرغ الزمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان سبباً للوجوب
 المؤدى وفيه كلام **قوله** بدليل ان المؤدى بعد قبل الوقت وهذه علامة
 كونه سبباً اذ تعجيل الشيء قبل انقضاء سببه لا يجوز ذلك ان تقول هذا
 الدليل لا يطابق المدعى لان المطلوب سببية الوقت لنفس الوجوب لا الوجوب
 المؤدى فتأمل **قوله** المحل ليس بشرط للوجوب لان شرط الوجوب العقل
 والبلوغ والاسلام والحرية وملك نصاب حول خارج عن الدين وحاجته
 الاصلية تام ولو تقرر **قوله** اولاداً لان شرط الاداء بنية متعازلة لاداء
 او القول ما وجب او التصديق بالكل **قوله** ولا يتصور تقديمه اي وجوب الاداء
 عليه اي على المحل لان انحطاب بالاداء انما هو عند حلول المحل فلا يتصور
 تقديمه عليه وانما يتصور التقديم على الشرط لو كان المحل شرطاً لاداء وهو
 ممنوع وانما يصح تقديم الصلوة الزكوة على المحل لان تعجيل وجوب السبب
 وهو ملك النصاب وذلك جائز **قوله** بخلاف وقت الصلوة التي لما بين ان
 بطلان تقديم المشروط ضروري وانما ذكره في تقديم الزكوة على المحل ضرورة
 ممنوع لان ليس شرطاً لاداء قال وهذا بخلاف الوقت للصلوة فانه شرط
 لاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم باعتبار شرطية لاسببية فلا يثبت
 سببية الوقت ببطلان تقديم الصلوة على الوقت لا احتمال البطلان
 باعتبار شرطية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الاداء لا يخرج جازماً
 جانب السببية كالمشرك يصاح ولياً على احد من اوليائه بموتة القرينة
قوله وانما كالتزني وهي تقوية لاثبات كمال الوارد على المحل وهو بطلان
 المحل بالكلية **قوله** جواز ان يثبت باسباب شتى يعني بطلان التقدير لا بطلان
 اماره للسببية فيبطل الجواب بالكلية **قوله** اولاً لان الوجوب دليل آخر على
 كونه الوقت سبباً **قوله** فان الوقت اذا كان كاملاً يكون نفس الوجوب
 كاملاً وان كان ناقصاً فنقصه كالعصر يتألف في وقت الاضداد

مطلق
 الفرق بين الوجوب
 ووجوب الاداء

والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون
 باختلاف الظرف والشرط الا انه لا يقدح فيكون اماره للسببية فيجعل عليه
 ما لم يصرف عنه دليل بقرينة وهو ان هذا الدليل انما يثبت تقييداً على قول من جعل
 الوقت ناقصاً اما من لم يجعله كذلك فلا على ان الاختلاف هنا لا يتأتى
 باعتبار الظرفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب الذي هو وصف في الزمة
 مدرك بالعقل شغفك عن المؤدى وهو الوجود في ركن المدرك بالحس المطابق
 بقرينة تلك الحقيقة المعقولة المتأخر لها حتى لو تبدل بالعدم لم يتبدل وهذا
 هو المظروف واذا لم يكن نفس الوجوب مظهراً لظهور اختلافه باختلاف
 الوقت لكونه سبباً له وكذا لا يتأتى ان الاختلاف باختلاف الشرطية لان
 الوقت ليس بشرط لنفس الوجوب الذي هو المدعى بل شرط لاداء و
 اختلاف الاداء بناء على اختلاف وجوب الاداء المبني على اختلاف نفس الوجوب
 ومع لا بد وصوم الغرة فان الوقت ثم ظرف للصوم ونفس الوجوب ليس مظهراً
 للوقت حتى يكون نقصه وكما له باعتبار نقص الظروف وكما له **قوله** ولتقابل
 ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب
 اي سببية الوقت لنفس الوجوب فيه شئ لانه قد قال قبل هذا ان المؤدى
 لا يختلف بغير الوقت انما هو صفة الاداء فكان الاول ان يقول
 المتغير هو الاداء وسببية الاستطاعة لا الوقت والمدعى سببية نفس
 الوجوب فالدليل لا يطابق المدعى وقد يجاب بان المراد من اختلاف الاداء
 اختلاف الواجب في الزمة فانه يجب كاملاً وانما يصح كما لا وقت ونقصه
 والاداء ليس بالتسليم ذلك الواجب الذي يثبت في الزمة فيختلف ايضا
 باختلاف الواجب وذلك لان السببية لا تنفي الا باقتضال الاداء بخلاف
 في الوقت كما سيأتي فاذا اتصل الاداء بخلاف ناقص كان ذلك الجزء سبباً
 لنفس الوجوب فيشغل الزمة بالواجب بصفة النقصان والاداء لتسليم
 ما في الزمة فيختلف باختلاف **قوله** والاولى ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد
 بتجدد الوقت وذا يدل على السببية لان دوران الشئ مع الشئ اماره كون المدار
 علته للباقي وانت قد عرفت ان المدعى يثبت بالدليل ان فلا حاجة الى هذا الاول
 فقال بعض المحققين من اشيائي وهذه الامارات وان لم يقدح منها غير الظن
 بالسببية لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع بعيد القطع لان الظن بمنزلة بكرة الا
 مارات الى ان يبلغ حد القطع ولا تناقض في ذلك بان كثرة الامارات انما تغير

والمتقدم

القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك ان يكون في المحسوسات لان الوفاة ان
 قاصص بان لكثرة طرق الظن اثر في تزايد الى حد القطع واعتبره بالمتواتر
 فان مدار القطع انما هو كثرة العلامات ولا شك في كثرة العلامات فيما نحن
 فيه على ان علامات كل شيء بحسبها فلا يقضي بمحض على غيره فتأمل **قوله**
 قلت السبب في حقيقة تزايد النعم الى ان لا يحصل له ان الاوقات ليست
 باسباب حقيقة بل السبب تنابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سبباً
 لوجوب الشكر شرعاً وعقلاً لكن تزايد النعم لما كان في الاوقات جعلت
 الاوقات سبباً للعبادات التي هي شكر النعم تيسيراً واقعت مقام النعم كذا ذكره
 ابراهيم السمرقاني ان يقول اقامة الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة
 السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والنوم وان كان يقيم الدليل مقام
 المدلول مثل الجهر عن المحبة على ما سيحى واما اقامة الاوقات مقام النعم
 ليست منها والاولى ان يقال قولكم لا مناسبة بين الاوقات ووجوب
 العبادات عرف بالبداهة او بالدليل فان قيل بالبداهة فهو مكابرة وان
 قيل بالدليل فامر الدليل غاية ما في الباب انكم لا تعقلون المناسبة
 بينهما وعدم عقلهما لا يدل على عدمها في نفس الامر فان الشرع جعلها سبباً
 قال الله تعالى اقم الصلوة لذكر الله الشكر الى غسق الليل فكانت المناسبة
 موجودة في نفس الامر معلومة له تعالى غير معلومة لنا كذا قاله بعض شايخنا **قوله**
 سبباً حقيقياً هو الايجاب القديم لله تعالى هذا انما في ما تقدم من ان السبب في
 الحقيقة تزايد النعم انما هو ايضا اذا كان سبب نفس الوجوب بواجب الله تعالى
 واجبا بطلب الاداء لان ايجابه لا يثبت في حقنا الا باخطاب يثبت به وجوب
 الاداء وهو خلاف الفرض لان الوجوب الثابت في الذمة غير طلب الاداء ويكون ان يجاب
 عن الاول بانه لا منافاة بين كون تزايد النعم سبباً واجبا لله تعالى لان
 ايجابه لا ينفك عن الوقت القائل مقام النعم فيكون الحكم بايجابه تعالى عند
 الوقت تحميماً او عن الثاني بان المراد بالاجاب ليس هو الطلب بل شغل
 الذمة بالواجب على سبيل التخيير اصطلاحاً ثم باخطاب يثبت الوجوب
 الضيق المطابق لذلك الواجب الذي في الذمة **قوله** وسببه النظام هو اللفظ
 على ذلك قد وضع بهذا الفرق ان وجوب الاداء مترافخ الى زمان الخطاب عند
 ضيق الوقت ان لم يؤد قبله وان نفس الوجوب مضاف الى الوقت ليفيد صحة
 الاداء في اي وقت شاء وخبر به عن الهدية ولو لم يجزى لكانت الفرق المعيار

تحقيق لطيف

جعل الدلالة سبباً لاقامة الصلوة

بينهما

بتقضاء

بينهما اذا الواجب بالخطاب غير ما وجب بالسبب توقف ذلك على غير قيام
 الدليل وقد انقضى الاجماع على وجوب القضاء على السامع اذا انتبه بعد الوقت
 مع ان الخطاب ساقط عنه والقضاء يقتضي سابقة الوجوب فلم يكن بد من
 اضافة الوجوب الى امر آخر غير خطاب وهو الوقت الذي جعل الشارع سبباً
 كما دلت عليه الدلائل الشرعية وانما اضيف وجوب الاداء الى الخطاب لانهم
 اتفقوا على ان الامر بالاداء متوقف بضاف الى الابل في الوقت فلا بد من شيء آخر غير
 نفس الوجوب بضاف الى الخطاب وهو وجوب الاداء لئلا يخلو عن الفائدة
قوله ذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه اى وجوب الاداء وبين نفس الوجوب
 وكذا ذهب بعض الحنفية الى عدم الفرق بينهما في العبادات البدنية حتى ان
 الشيخ المحقق ابا العين بالغ في ردّه وانكاره وادعى ان استحالة غيبة
 عن البيان **قوله** فان لزوم المال في الذمة هو الواجب ولزوم تسليمه الى
 من له الحق وجوب الاداء والاول يثبت بملك النصاب والثاني باخطاب
 بعد حلول الجمل **قوله** فالواجب هو المال فيه تمام والاولى ان يقول الواجب
 هو التاجر من المال النصاب الى الفقير لان هذا حقيقة الزكاة وهو الوجوب
 علينا بالنقص وهو قوله تعالى وآتوا الزكاة **قوله** والاداء فعل ذلك الى
 التسليم الى من له الحق **قوله** وذهب المحققون الى من شايخنا الى الفرق
 بينهما في الواجب البدني ايضا الى اصل ان نفس الوجوب هو شغل ذمة
 المكلف بفعل ومال ووجوب الاداء لزوم تغيره عما اشتغلت به حاصله
 ان الشارع اعتبر حقيقة الصوم والصلوة موجودة في ذمة العبد ثم وجب
 عليه بعد ذلك مباشرة الفعل الخارجي المطابق لتلك الحقيقة وان كان
 مغايراً لها لتفرغ به ذمته عنها واعتبره بالبيع الى اجل فان الشئ وجب
 في الذمة بالبيع ووجوب الاداء ساقط الى حلول الاجل لكن لو ادى المشتري
 الشئ قبل حلول الاجل جاز وسقط عند الاداء عند حلول الاجل وبهذا التفسير
 يندفع ما يقال من ان وجوب الاداء ان كان ذلك الواجب بعينه يلزم ان
 يكون الوقت سبباً لوجوب الاداء ايضا وهو خلاف المفروض وان كان
 وجوب آخر في الذمة فلا يخرج من الفعل عن الهدية وهو خلاف الاجماع وحقيقة
 ان للفعل معنى مصدرى وهو الاتباع ومعنى حاصله بالمصدر وهو حالة الخصومة
 فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس الوجوب ولزوم اتباعها وجوب الاداء و
 هذا وجه افتراقهما في حيث المعنى واما في حيث الوجود فكما في صلوة النائم

في الفرق بين نفس الوجوب والاداء

فرق لطيف بين
 نفس الوجوب
 ووجوب الاداء

من هذا

واخرها من القوة
 الى الفعل

والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحاح المحصورة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب والهيئة المحل وابقاها غير لازم لعدم الخطاب وقيام الموانع وبحقيقة ان وجود السبب والمحل يقتضي وقوع السبب كناية عن ايقاعه اختياري واجب الا يرى ان المريض والمسافر لو تكلفا ايقاع الواجب بالسبب حالة المرض والسفر صح ذلك منهما والابتداء لم يكن واجبا عليهما في المرض والسفر اتفاقا وكذا النائم والناسي ولو كانا مريضين بالجمع وحصل وقت الوقوف بعرفة فمخير اختيارهما او طيف بهما كذا اجزاها ذلك ولم يوجد غير ذلك والوقوع لا يقال قد اقيم ايقاع الغير مقام ايقاعهم لانا نقول ابتداء الغير جبري والمطلوب من ايقاعهم الاتباع الاختياري ولا صحة لاقاثة شيء من الجبري مقام الاختياري على ما لا يخفى **قوله** فان قلت فعلى هذا ان هذا السؤال وارد ايضا على قولهم ان الخطاب انما يتوجه اذا بقي في الوقت قدر ما يسع الفرض فاذا ادى الفرض قبل ذلك لا يكون اداء الواجب لعدم توجه الخطاب واللازم باطل وكذا المسافر فان الخطاب ساقط عنه فاذا ادعى المسافر الفرض لا يكون اتيانا بالأمور بل لعدم الخطاب في حقه واللازم باطل لكن كونه غير اداء الواجب ليس كما ينبغي لان نفس الواجب ثابت الا ان يراد بالوجوب وجوب الاداء ويجاب عنه بالجواب الذي ذكره الشارح وفيه شيء لانهم اجمعوا على صحة صوم المسافر وجوب القضاء على النائم اذا نبت مع سقوط الخطاب عنهما وذلك لان نفس الوجوب يكفي لصحة الاداء والقضاء غير غير سبق وجوب اداء **قوله** بعد شروع بتوجه الخطاب وهكذا قالوا في حق المصلي في اثناء الوقت قبل الخطاب وفيه بحث فانك قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق المقام ان لم يؤد قبل وان نفس معناه ان المكلف يأتى بالواجب في اى جزاء قبل التضييق فلا يحتاج الى توجه الخطاب عند شروع قبل التضييق واما صوم المسافر فسقط وجوب الاداء عند رخصة ترفيه فاذا انحلت المشقة خطب لاداء وسقط عنه الترتبة الموجب بسقوط الخطاب **قوله** كما في الواجب المتخير كالحاصل كفارة اليمين وقدرية الاوامر **قوله** على الراي الاصح الى المذهب والقول الاصح في الواجب واحد لا على التعيين واذا شرع في احد ما تعين ولو لم يأت بواحد منها يعاقب على الاداء واذا اتى بالجميع يثاب على الاعلى قيد بالاصح لان في المسألة اقوال اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع

بعد

بواحد

بواحد وقال بعضهم الواجب معين عند الله تعالى وهو ما يفعل فيجب تعلق النسبة الى المكلف وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه لا يسقط به وبالأحرار والتشبيه انما يأتى على القول الاصح **قوله** نلو قلنا ان هذا فرق آخر بين نفس الوجوب وجوب الاداء ومعنى لزوم الاتباع في زمان تا كان الشارع قال له ادنى اى جزء شئت من الوقت الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض فاذا على سبيل اللزوم بحيث لو اخرجت عن هذا الوقت ياتى وهو معنى لزوم الاتباع في زمان والمخصوص الذي هو وجوب الاداء **قوله** لم يكن بعيدا يعني في الفرق بين الوجوب وجوب الاداء وفيه شيء لان ما ذكر ليس فرقا بينهما باعتبار الزمان لان لزوم الاتباع هو وجوب الاداء بلا فرق فالفرق الاول اولى **قوله** فان اجزاء الاول منه شرط لاداء وفيه بحث فان الاول اذا كان هو الشرط وحصل بعده فلم يوجد شرط الاداء لغواته لان المراد بشرطية الوقت لاداء جعل المؤدى موصوفا بالاداء لا بشرط مقدم على الاداء لان الاداء لا يوجد برونه وحاصله ان الشرط هنا هو ظرف لاداء لا الشرط المصطلح الذي يجب تقديمه على الشرط فالاولى ان يقال في شرطية الوقت لاداء الشرط ما وقع فيه المؤدى من الوقت او الماخار للمؤدى او شيء من المؤدى فتأمل **قوله** وكل وقت سبب لوجوبها ان فاق الفرض فيه بحث لانه لو كان السبب كل الوقت بعد انقضاءه لما كان الوجوب ثابتا في الوقت على الغفوت واذا لم يكن ثابتا عليه فيه لم يكن بعده ايضا لانه لو كان فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل الانتفاء او القضاء وهو ايضا باطل لان القضاء عوض عما وجب في الوقت لانه يعتمد الوجوب فيه وانه لم يجب ولان الجزء الاخير متعين للسببية عندنا سواء وجد الاداء او لا ولا يكون كل الوقت سببا لانتفاء تحصيل محاصل وايضا الكاف اذا سلم والصحيح ان يمنع والى ان يفسد اذا ظهرت في آخر الوقت يكون السبب في حقه ثم آخر الوقت بالاتفاق لا كلمة والا لما وجب عليهم شيء فلم لم يكونوا في كل الوقت اهلا ويمكن ان يجاب عن بيان الوجوب بيبت باقول الوقت فرع لانتفاء الكمال يضاف في كل زمن الى سبب لانتفاء الدليل ذلك فلا يلزم من اضافته الى الكل عدمه في الوقت واما تعيين اجزاء اليمين للسببية فكان ضرورة رعاية الظرفية وقد فاق فاذا لم يؤد في الوقت حتى فاق سقط الضرورة وجب العمل بالاصل كما ياتي وقوله والكاف اذا سلم ممنوع اذا لضافته الى الكل عند الامكان ولا مكان في حق المؤدى **قوله** والا فبالبعث اذ لو كان هو الكمال لزم تقديم السبب على السبب ان ادعى في الوقت اذ وجوب الاداء بعده وقته وكلما باطل لان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذي وجبت

الشرط الغير المصطلح

الوقت ضروري ان الكلي لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه **قوله** ولازم النظر في المتأخر
 وبين التقديم والمعارضة مسافة فيكون بين الظرفية والسببية مسافة لان
 الثاني بين الازمين موجب للتثاني بين الملزومين وما قاله الشارع من ان مطلق
 الوقت ظرف لكل الوقت سبب في يدفع الثاني لعدم اتحاد الموضوع **قوله** وكل الوقت
 سبب لوجودها ان فات الفرض **قوله** بنية الشرع تحريف من قلم الناسخ وصوابه وبليته
 الشرع **قوله** وهو ان كونه الوقت مستبنا للوجوب اما ان يضاف الى اجزاء الاول
 فيكون سببا حقيقيا مانعا عن قبلي التجزئ لعدم ما يراه فان اتصل به الاداء
 بان يقع اول الشرع بعد الجزء الذي لا يتجزئ في اول الوقت لا كما ظنه الفاضل
 السمرقندي من ان المراد بالاول ان يقع الشرع فيه تقررت السببية الثانية
 وعند الثاني الاول متعين للسببية شرعا ام لا والاشارة تظهر فيمن حاطت
 بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسمع فيه الفرض يجب عليها القضاء عنده وعندنا
 وهذا بناء على اصل وهو ان الخطاب عنده في اول الوقت وعنده تبا في كيانها
 ثم لا يخفى ان عبارة المصنف بان الجزء الاول سبب اتصال به الشرع اولا
 وليس كذلك على ما هو ظاهر عبارتهم لكن يدفع هذا قوله او الى ما يلي
 ابتداء الشرع فان التقديم ان لم يتصل الاداء بالجزء الاول بضاف السبب
 الى ما يلي الشرع وسكت عن ذكر الشرع في الاول استغناء عنه بالثاني
 ولم يعكس كما تذكره في فائدة هذا الاسلوب والتحقيق ان الجزء الاول سبب
 اتصال به الشرع اولا وانما انتقلت السببية لئلا يلزم تجميع المعلوم على
 الموجود ان لم تضم الاجزاء المتقدمة على الاداء الى الاول او الخطي من القليل
 الى الكثير بل اذيل ان اضممت كذا قالوا وفيه نظر وكذا ان تقول لما تجب
 الصلوة على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية او باول حدودها
 لكن على سبيل التخيير يضيق بضيق الوقت ولا حاجة الى القول بالانتقال
 واجواب انه لا نزاع في ان الوجوب يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع
 في طريق ثبوته وتفرقه وسببية الوقت له وذلك بالطريق الذي قلنا
 واشبات السببية بهذه الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت
قوله سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشرع لان الزمان عرض للجزء
 وذلك ان تقول لا يحتاج الى هذا التكليف لان المراد بالجزء الذي يليه الشرع
 المتصل به والشرع انما يحصل بعد الكيفية لان الكيفية ليست من الصلوة على
 الصحيح فاجزاء المتصل بما بعدها هو السبب والوجوب ان الاتصال الحقيقي لا يقتضي

لان الشرع

قبلها

لان الشرع لا يكون الجزء الذي قبله لان الزمان عرض شيان وظاهر عبارة الشارع
 ان الكيفية ركن ونظام الشرع بتمامها وابتداء الشرع من الهرة والسبب
 هو الجزء الذي هو قبيلها بما بعده حكما لان الاتصال بالشرع موقوف على ثبات
 فتأمل **قوله** والافلا سببية حتى ينتقل واما ما كان فلا انتقال **قوله**
 وبهذا يدفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء فيشير بهذا الى ما قاله
 الفاضل السمرقندي انه لو كان السببية الجزء الذي يتصل به الاداء تمام
 يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون سببية الاداء منفردة الى الاداء والاداء
 منفردة الى سببية فيلزم الدور ووجه انه فاعه بما قرر في الشرح من ان
 الاول سبب سواء اتصل به الاداء او لا لكن التقرر انما يحصل بالاتصال ولهذا
 يبطل لزوم الدور ان هو مبني على ان السببية منفردة الى الاداء وهو ممنوع
 بل تقرر ما منتهى الى الاداء والاداء منفردة الى السببية وكذا يدفع بما قرر
 الشارع ما يقال توقف السببية على الاول يلزم ان لا يتحقق الوجوب
 ما لم يشترع لعدم تحقق سببه وفي ظاهر **قوله** ولنا ان يقول الخ
 الجواب ان هذه امور شرعية الامور الشرعية لها الحكم اجمالا لعينية
 حتى وصفت باوصافها الصحة والفاد والنقص والايهام والافتقار
 والافتقار الى غير ذلك مما هو من اوصاف الاجسام واجيب ايضا بان المراد
 بانتقال السببية الى الاداء اذا اتصل بالجزء الاول يكون هو السبب والافلا سبب
 هو الثاني او الثالث الخ لان السببية الموجودة في الاول بعينها ينتقل الى
 شيئا بان المحكوم عليه بالاتصال انما هو تقرر السببية لانفس السببية
 اذ هي ثابتة لكل جزء بعينه ان اصل السببية اذا ثبت للجزء الاول ولم يتقرر عنده
 لعدم اتصال الاداء به واخلفه جزء آخر من الوقت شاركه في ذلك فان اتصل
 به شرع تفرقت عنده والا فالحكم كذلك فيما بعده ثم فتم الى آخر الوقت
 وهو ان معنى جواب الشارع لا يخفى ان ما يفهمه سلب المتن من ثبوت اصل
 السببية لا يتقدم على الشرع من اجزاء الوقت وانتقال التنوير الى ما يليه عنده
 عدم اتصاله بالشرع لا يستفاد من قول الشارع **قوله** لو قال المص ان صلى المصل
 في جزء من اجزاء الوقت لم يضر غيرته ودرغوت السببية بين اجزاء
 والكلي على تقدير الاداء وعدمه وانها اذا ثبتت لاصحابها سكت عن الآخر وليس
 الامر كذلك بل هو ما سمعته من ابي جازم في قوله لا يدعى من مساوات المتن
 ولما شانه تارة في المتن **قوله** في المتن او الى الناقص او الى وضاف الى الناقص

سببت

انما لم يقل الى الجزء الاخير كما ذكره غيره لاعتبار حال عنده تبينها على ان
 نقصان السبب لا يؤثر في عدم جواز بل يؤثر في النقصان وهو لا ينافي الجواز
 ومنه ثم عينة عبارة من الاسلام من الفاسد الى الناقص لان الفاسد لا يصلح
 لا يصلح ان يكون سببا لامر مشروع وان كان مراده بالفاسد هو الناقص
 واعلم ان المراد بالجزء الناقص المحبب الصادق على رزقه اول التعيين الى آخر
 الوقت والشارح حمله على الاخير كما هو ظاهر وهو غير مناسب ولا يقال الجزء
 الذي يلي ابتداء المشروع يعني عنه تلك الوقت هذه الكلمة اللطيفة **قوله** فان
 انقضى الاداء بالجزء الاخير تقرر السببية اعلم انما زاد اضاف الوقت بحيث
 لا يسع الاخرى الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اتت به باثر لكن السببية
 لا تنقل من ذلك الجزء عن زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت وعندنا ينقل الى
 آخر جزء من اجزاء الوقت لكونها طام لا تنقل وتبين به ضرورة انه لم يبق
 بعده ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل
 والجنون والسر والاقامة والطهر والحض وغير ذلك من مقتضى حق لو اسلم الكفار
 او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عنده هذا الجزء وجبت الصلوة
 عليه وازالة الوجع او حاضت في هذا الجزء لا يجب عليه وكذا اذا كان مقيما
 في ذلك الجزء تجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء
 والاسافر فيه يجب عليه صلوة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة
 خلافا لفرقة جميع هذه المسائل فان عنده لا يعتبر حاله عند الجزء الاول
 من الوقت المضيق ويعتبر انقضاء صنته ذلك في الصلوة والنفاد فان كان ذلك
 الجزء وصحيا بان لم يوصف بالكرهية والنسبة الى الشيطان كما في الخروج
 الفرض به كاملا حتى لو طلعت الشمس عند ابتداء صلوة الغر بطل عندنا خلافا للشافعية
 لان الجزء الذي تقرر عليه السببية هو الجزء الذي قبيل الطلوع بسبب
 صحى فيثبت به الواجب كاملا في الزمان لان حال السبب يستلزم كمال
 السبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتأدى فيه الكمال لان ما وجب كاملا
 لا يتأدى ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكرها كالنصر بقاء
 في وقت الاجر او وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان السبب
 فيتأدى بصفة النقصان فام فيه العصر يغوب الشمس خلافا لان ما بعد الغروب
 كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز فان
 قيل ما قرره قوله من الفرق بين العصر والغروب من ان الغروب عليه من حديث الامام

رضى من قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد
 ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر
 قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النهي في قول عتبة بن عامر ثمانية اوقات
 في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تصلي فيها وان تغرب فيها موتانا عند طلوع
 الشمس حتى ترتفع وعندها واليا حتى تنزل وجهين يصديق الغروب اخرجه مسلم
 والاربعة فيكون منسوخا به ولكنه مجرد دعوى لا يجزى نفعاً من غير اثبات انتزاع
 وحق ان مما انفرد فيه الى اظهر المبيع فقد رنا الحافظ على المبيع وبيننا الامر
 في ذلك على انتقال السبب كما قررناه هذا ولما قل ان يقول يلزم على قول
 علماءنا امر الامر من اما عدم توبه لخطاب حالة يضيق الوقت او توجهه مع
 انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون
 الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق او لا فعلى الاول يلزم ان لا تنقل
 يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فاما يؤول اليه يكون كذلك ويمكن ان يكفى
 عنه بالتمام الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب
 واعلم ان الشارح انما قيد تعيين سببية الجزء الاخير بالشرع في الاداء
 مع انه مقتضى لما اتصل به الاداء الا ان مقتضى سببية في حق الشخص
 عنده بحسب احواله وان لم يشرع فيه وذلك لاننا انما شرطنا الشرع في
 الاجزاء المتقدمة لتعين السببية ليجتمع انتقالها على اتصال به الاداء الى
 الاجزاء الباقية لترجيحها بالاتصال المقصود به فان انتقلت السببية
 الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يمتح الى اشتراط
 التعيين لكن لما كان الظاهر من حال المسلم ان لا يترك الصلوة ولا يؤثر
 عن وقتها فيشر في هذا الجزء ان لم يكن ادائها قبله فلهذا قيد بالاتصال وفيه
 شئ ياتي في **قوله** في المتن او الى الجملة فان قلت اذا تعين الجزء الاخير للسببية
 مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها عدم تيقنه قلت تقرر هذا التعيين
 باحد الشيئين اما بالشرع في الاداء او باختلاف حال الشخص في آخر
 الوقت فان لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط هذا التعيين لغت عنده
 وبيضاف الوجوب الى الكل وذهب ابو اليسر الى ان الجزء الاخير يتعين للسببية
 من غير ان يضاف الوجوب الى الكل لكن يلزم عدم جواز القضاء للعصر لما ثبت
 في الاوقات المكرهه اجماعا وكان ينبغي ان يجوز على قوله ويمكن ان يجاز عنه
 بان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا بصفة الكمال الا

مطلقا فلا يستقيم بعد ذلك اضافة
 الوجوب الى كل الوقت بحسب
 على تقدير عدم الشرع لانه ينافي الاجرة
 للسببية

ان يتبادى ناقصا في الوقت ضرورة في لحظة الوقت الذي هو شرط الاداء **قول**
 يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء ان في حق الاداء السبب هو الجزاء والملاصق
 على ما تركه اقالوا وفيه نظر فان الكلام في سببية نفس الوجوب بالقضاء
 يجب الامر الذي وجب به الاداء المسبب عن نفس الوجوب في الوقت وليس
 للقضاء سبب غير سبب الاداء حتى قالوا ان مثل انما يتحقق في حق وجوب
 الاداء بعد نقل الزمة كما نقلناه عن شرط المبسوط لا يقال القضاء في وقت
 بالحدث لانا نقول ذلك في حق عدم الائمة لا في شغل الزمة على ان كل الوقت
 لو كان هو السبب الشاغل للزمة يلزم تأخير نفس الوجوب عن وجوب الاداء
 وهو باطل والتحقيق ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا لاداء عدل عنه الى
 البعض للضرورة ليتحقق الاداء في الوقت فكان اعتبار الجزء الاول للسببية
 والانتقال الى الجزء الذي بعده وتعيين الاخير على توهم وجوب الاداء في الوقت
 فاما على تقديم عدم الاداء فكل الوقت مسبب ابتداء في غير ان ثبت انتقال
 او تعيين للاخير وما حصل ان الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى ما بعده
 ثم تعيين الجزء الاخير في حق المؤدى في الوقت اما في حق غير المؤدى فكل
 سبب والزمة مشغولة باول جزء من الوقت بطريق الاستثناء فثبت ذلك
قول للضرورة وهي وقوع الاداء في الوقت اذ لو كان كل الوقت سببا لزم تقدم
 المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلا باطل كما مر اذ ان السبب
 تلك الضرورة بغوت الاداء وجب العمل بالاصل وهو جعل كل الوقت سببا
 لا يقال يلزم التخطي في القليل الى الكثير لانه بدليل كما عرفت وتعالى ان يقول
 قولكم يتعين السببية في الجزء الاخير ويتقرر عليه مع قولكم عند الفوات
 ينتقل السببية الى كل الوقت مما تبدا فحان ولا انفصال عن هذا الاستعمال
 الا بان يؤل كلامهم بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه لا ينتقل السببية
 عن الجزء الاخير الى الجزء الذي بعده في اجزاء الوقت لانا لا ينتقل عنه اصلا فان قلت
 في الاستقراء قولهم في تعيين التعيين والتعريف على الجزء الاخير اذ لا يمتنع بعده
 ما يحتمل نقلها اليه قلت انما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها
 مع رعاية الظرفية وهو مكنوع فان قلت القول بالانتقال للضرورة رعاية الظرفية
 وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال قلت مرادهم
 بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيره لا الجزء الذي لا يجره بعده
 اصلا **قول** فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلنا ان الاضيق للوجوب

الى الكل وبعضه ناقص في العيص يكون الواجب ناقصا يجوز قضاءه في
 الوقت انما قص اجيب بان السبب هنا كمال من وجبه ناقص فهو وجب فيكون
 الواجب كذلك فلا يتبادى ناقصا في كل وجه وفيه شيء لان هذا يقتضي انه
 لو قضى العيص في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت لانه ناقص كان جائزا
 وليس كذلك والحق ما قال شمس الائمة ان الصلوة بعض الوقت تصير في
 في الزمة فتثبت بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى في الوقت لانه وقت
 كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل لان الصلوة فيه تشبيه عبادته
 الكفر فاذا مضى في غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فيجب كماله في الزمة
 قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء الى وجه السبب وانما يرد على
 قولهم بان الجزء الاخير يتعين للسببية مطلقا انما عليه ذكره من شرط
 الاتصال فيه فلا على ان الزمة يشغل الجزء الاول في الوقت في حق الكمال
 مستندة الى تمام الوقت ان لم يرد فلا معنى لسببية الوقت في حق القضاء
 كما قررناه **قول** معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء الى فان الوقت
 ليس له دخل في سببية الاداء والقضاء بل سبب لنفس الوجوب وعلى تقدير
 كون الوقت له دخل بواسطة وجوب الاداء لكونه مفضيا اليه لا بالزلة
 لان الوقت سبب قبل الفوات بالاستناد فلم يكن الجزء الاخير وحده سببا
 فتأمل **قول** قلنا باب النقل واصلح الى الاخرى انه يجوز اداء النقل قاعدا
 مع القدرة على القيام وراكبا او مشيا مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك
 في الواجب **قول** وفيه نظر الى الجواب ان الزمة بعد الشرع ضرورة صون
 المؤدى عن البطالة كما يجب تحقيقه فتعقد بقدرة الضرورة فلا ينطرد ذلك في غيوت
 اللازم على سبيل الكمال حالة الاداء وحالة القضاء لان ذلك يصير الى ما وراء
 الضرورة وذلك لا يجوز ولا سلم عدم ظهور احكام النقل كيف هو بعد الزمة
 مجموعة وبستفتح في الشفع ثلث ان كان ربا عينا واما عدم جواز قضائه قاعدا
 فانه التزمه بشرعه قاعدا وفيه نظر لان هذا لما يتمشى على قولنا لان الشرع
 بمنزلة النذر عندهما ولوندر ان يصلي قاعدا يلزمه قاعدا فكذا اذا شرع قاعدا لا يجوز
 ان يتم قاعدا فيلزمه القضاء بهذه الصفة اذ ان القضاء بحكي الاداء في
 جميع احواله اما عند الرخافة رجه العه فتبقى ان يجوز قاعدا الا ان عنده
 اذا شرع قاعدا يجوز ان يتم قاعدا لان ترك القيام لا يبطل ابتداء بقاها اولى
 واذا كان القيام لا يلزم في الابتداء ففي القضاء كذلك بل لا يبره القضاء

على الاداء وهذا بخلاف العذر فانه التزم بالقيام صريحاً فلو تركت حتى لو زدر
 ان يصلي مطلقاً لا يلزمه القيام على الصحيح لان القيام زيادة صفة في النفل
 فلا يلزم الا بالشرط وان الشروع قائماً ليس ملزماً لذاته بل لصون المؤقت
 عن البطالة وهو في بقائه عبارة لا يحتاج الى القيام ولا يقال لما افترق
 صار واجبة الزمة فيجب بصفة القيام لاننا نقول وجوبه انما ثبت بالشروع
 فان النقل بتعقيب فرضا بعد الشروع مع جواز ترك القيام **قوله** قلنا نصيبان
 الوقت ليس باعتبار ذاته الى حاصله ان الفرض لما صار ديناً في الزمة
 ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون
 العبادة فيه شبيهاً بعبادة الكفرة فاذا مضى خالياً عن العقل زالت حكمته
 وبقيت سببية فكان الوجوب ثابتاً بسبب كماله كذا ذكره شمس اللثة
 واجيب ايضا بان الاوقات الصالحة اكثر فيجب الاداء كما ملأ ترقياً للكثرة
 الصالحة على الاقل العاصر وفيه تأمل **قوله** فان قلت اذا اسلم الكافر الى
 هذه النوازل مع جوابه مستغنى عنه بما ذكره شمس اللثة بقوله نقصان الوقت
 ليس باعتبار ذاته الى **قوله** قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصاً الى جواب
 تسليمي وكان الاصل ان يمنع ثم يسم بان يقول لان اسلم عدم جواز
 القضاء في الوقت الناقص فان جواب المسئلة غير مروي عن التسلف
 فيجوز ان يكون جائزاً كما اختاره البيهقي سائلاً ذلك كما اختاره شمس
 اللثة لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصاً يتأدى ناقصاً الواجب الذي
 لم يصير ديناً في الزمة فلما لم يتناه قريبا **قوله** ولما قلنا ان يقول الى واد
 على جواب الذي قبله والمراد بالسبب وقت الاجراء واجب بانه لا نقص
 في ذات ما ثبت في الزمة محال وانما النقص باعتبار جازمه الزمان من
 المخدور وقد فارق لغوات الاداء فغاد الى الكمال وانبت بما اعتبه
 بصفة الكمال وفارقه وقت القضاء فاستنع انقاعه فيه لا متناع انقاع
 وقتي الوقت الكامل في الوقت الناقص يجاب ايضا بما اجاب الشارح قريبا
 من ان النقصان في الوقت ليس باعتبار ذاته لانه وقت كسائر الاوقات
 بل باعتبار كونه العبادة فيه شبيهاً بعبادة الكفرة فاذا مضى الوقت من
 غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فكان الوجوب ثابتاً بسبب كمال **قوله**
 وايضا في كذا الصبي اذا بلغ وكما يلحق اذا طهرت واجوب ان ما اسلم فيه
 من اجزاء الوقت وما بعده هو كل الوقت في حقه اذ كلية بحسبه فافهم **قوله**

ومن حكمه عقب هذا النوع من التوقف بالحكام اربعة الاول ان النية شرط
 الثاني ان تعيينها كذلك الثالث ان التعيين لا يستقط بضيق الوقت
 الرابع انه لا يتعين بتعيينه نصاً او قصداً وانما يتعين ضرورة تعيين الاداء
 كذا قاله بعض الشارحين **قوله** الى تعيين فرض الوقت قيل هذا هو الاصح
 لان فرض الغلظ قد يكون قضاءً فلما يتعين الاداء ولا يفرض الوقت وقيل
 ظهر اليوم هو الاول لانه يخرج وان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت ولو قال اصلتي
 الغلظ لا غير فالاصح ان يخرج كذا في تناوي العنابة ذلك ان تقول لان اسم عدم
 جواز فرض الوقت خارج الوقت لان الغاية لها وقت محدد ويحجب عنه بان
 المراد بالوقت هنا وقت الاداء والمراد بالوقت في الحديث عدم لان اسم اجماعهم
 ان ما ياتي به المصلي بعد الوقت قضاءً **قوله** واجاب بانه الى جعل الشارع
 قول المص لا يستقط بضيق الوقت جواباً عن سؤال مقدر تبعا لبعض الشارحين
 وفيه نظر اذ بالتضييق ان تعين الواجب تعين رمضان فالسقوط واجب
 بالضرورة كما في رمضان وان لم يتعين تعينه فاسأل ساقط ولو علق
 بان وصف الصلوة عبارة كاصولها في شرط الاداء كالاصل لكان اولي
 كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا الشرط تعين النية كالاصل لكان اولي
 كذلك ولحق انه حكم افر معلول بعلة اخرى ليس جواباً عن سؤال مقدر وقد
 عرفت في القدرة المبتدئة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وانما
 سبب التوسعة ما شرع الاسباب لتعيين فلا يبقى بدونه **قوله** لان الحكم
 قد لا يزل السبب الى فيه نظر لما علمت ان الاصل في الحكم ان يزل بزوال
 علة وادور بقاؤه الملك بعد البيع واليه واجيب بمنع الزوال فانها انما
 شرعية جعلت كالجواهر فتبقى وادور بقاؤه الرطل مع عدم السبب واجيب
 بان البني عليه السلام فعله بعد زوال سبب المشروعية تنكيم النعمة لا في بعد
 الخوف يشكر عليها فانه علة اخرى والحكم قد ثبتت بعلة متبادلة وانتفاء
 شخص العلة لا يؤثر في انتفاء نوع الحكم ولين ستم بقاؤه الحكم هنا مع عدم
 العلة فهو غير معقول لا يقاس عليه فافهم **قوله** ويمكن ان يقال في هذا الجواب
 صوحق في هذا المقام كما قرناه فلا يصلح ان يورد بصفة الامكان المشددة
 بالضعف ذلك ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصل لاقتضاها الوقت
 به وعينه من المتعدد انما هو في الحيات والمحتاج الى التعيين انما هو في
 كالجواز من الحقيقة واجيب بان ما ذكرناه يدل على الشرط ان النية لوصف العباد

ووصف العبادة عبادة كاصلا فيشرطه انية كالاصل لان العبادة لا
 بد لها من النية كذا قيل وفيه تأمل **قوله** وذلك باق عند التصديق ولا اعتبار
 بالولوية فمن الوقت بعد تقرر الحكم **قوله** اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت
 بتعيين العبد لان الشارع غير العبد فيه فلم يقبل التعيين بتعيينه فان تعيين
 الشرط والسبب نوعان تصرف في المشرع لانه تعيين المطلق وهو نسخ
 الاطلاق وليس للعبد ذلك نعم ان اراد الشارع بعض اجزاء الوقت
 الى ان بعضا آخر متعين السببية من غير شروع تعيين بعضه بالجزء الاخير
 فهو لا ينافي ما ذكره سابقا من الشرط اتصال الاشارة في تقرير السببية على
 الجزء الاخير وان اراد البعض المطلق الذي جعل سببا للوقت لا يتعين الا
 بالاداء ولو كان جزاء اخر كما هو ظاهر عبارة المصنفين فيقولون ان الجزء
 الاخير متعين للسببية شرعا او لم يشرع فتأمل **قوله** فليس للعبد ذلك الا حاصله
 ان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس ذلك للعبد لان دعوى
 ذلك اشتراك وانما الارفاق بما هو مقرر وهو اتفاق الفعل في اي جزء شاء
 في اجزاء الوقت فاذا وقع فيه تعيين ذلك الجزء حكمه بفعله لا قصده بل يحل
 في حصول الكفارة فان الواجب احد الامور الثلاثة في الاعتقاد والكسوة
 والا طعام لا يتعين شيئا منها بتعيين المكلف قصدا ولا انشأ بل يختار ايها
 شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه كذا قيل **قوله** حتى يزداد ربه
 وينتقص بنقصانه اي كما في ايام الشتاء فان الواجب ينتقص بنقصان الشتاء
 وفي ايام الصيف بالعكس وهذا اعلا المعيارية اذ المعيار ما يقاس به غيره
 ويسوي به وفي الوقت بهذا المثابة **قوله** لان الاصل في الاضافات انما اعلم
 ان الاصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف ويطبق له لان المضاف حادث
 بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلانا سبب لكسب وانه احد
 بفعله وانما يضاف الحكم الى الشرط بمازاج العلاقة المجاورة لان الحكم يوجد عنده
 كما يوجد عند العلة كصدقة الفطر وجمعة الاسلام فان الفطر والاسلام شرطان
 للوجوب والسبب للفطر الشرطية ويلى عليه وفي الجملة هو السبب في انية
 ليس الكل من السبب والشرط والظرف اتصال بحكم فاما الحكم جعلته الاصل
 في الاضافة اضافة الحكم الى السبب وانهما قلت لان اتصال الشرط اتصاله
 به لان تعلقه به تعلق ثبوت وجوده وتعلقه بهما تعلق مجاورة وما بالوجود
 اولى بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالى اذ لا يتناء الاضافة على الاختصاص

على
 الاصل ان يكون المضاف
 اليه سببا للمضاف

وهو اتصال السبب انتهى وما كان انتم يكون بحقيقة اولى والاصل ان الاضافة
 انما تكون علامة السببية اذ لم يكن غير المضاف اليه اولى بها اما اذا كان فلا كصدقة
 الفطر فانه عليه السلام قال ادع من توفوا فدل على ان الرئيس في السبب
 اذ المؤنة انما تجب على الرئيس لا عن الوقت فاعلمنا ان الرئيس في السبب الوقت
 شرط وبهذا يدفع ما ذهب اليه في ان السبب هو الوقت للاضافة اليه
 ولوجود التكرار فيه دون الرئيس ويدفع هذا بان الرئيس وان كانت متحدة
 حقيقة لكن جعلت متعقدة تقديرا للتجدد والمؤنة التي جعلت لاجلها سببا
قوله قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين فان السبب هناك هو
 المنذور ولذا قلنا لو نذر بصوم شهر معين كرجب نصام عنه مجادى
 اجزا عن المنذور لانه تجبيل بعد وجود السبب **قوله** ولذا افترضنا ان السبب
 والمعيار بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم لانا لم ندع الوجوب
 في الشرط **قوله** فترناه لئلا يبرر عليه في السلم كما في القول لاحاجة الى
 هذا التعقيب لان المداوي بالجزء الاول من كل يوم كاسياني ورج لا يبرر
 الكافر اذ السلم في بعض النهار لانه لم يكن ايهما الوجوب في الجزء الاول ولا
 يمكن القول هنا بانتقال السببية لئلا يلزم الغلو المعيارية على انه يلزم
 على تعقيب الشارع عدم صوم ذلك اليوم الاول لوجوب تقدم السبب على
 السبب **قوله** لان ما هو مضاف اليه اي هو الشهر **قوله** وما هو سببه اي هو الجزء
قوله والاضافة الى الجزء غير مجموع ان لم يجمع صوم يوم رمضان حتى
 ثبت السببية **قوله** قلت السبب الشهر كله كما افترضنا الشهر حتى
 الى ذهب الجمهور الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب للصوم لانه يجوز كل
 يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع الى طريقان انما قصص كالفصول في اوقات
 فيستعين كل سبب ولان الليل تنافى الصوم فلا يصح سببا للصوم
 وذهب شمس المائة الخسرى الى ان السبب هو مطلق شهر رمضان حتى
 هو الظاهر من النص والاضافة فانه الشهر اسم للمجموع غير ان السببية تقتضي
 عن المجموع من الجزء الاول منه رعاية للمعيارية كما قلنا فعمله في الصلوة رعاية
 للظرفية ولئلا يلزم تقدم الشئ على سببه وهذا يجب صومه على من كان له صلوة
 في اول ليلة من الشهر ثم جرت قبل الصبح وافاق بعد مضي الشهر حتى يارمه نقصا
 وكذا يجوز انية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب
 كما اذا نوى قبل غروب الشمس سببية الليل لا تقضي جواز الاداء فيه كمن سلم

لصومه ما

في آخر الوقت وكذا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد
منه حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهر رمضان ولا وجه بالتعبير
بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل في هذه الوجوه وان امكن دفعه
الارباب اشارت فينبغي عها سببية شهر رمضان مطلقا وهذا ولا يخفى
على متأمل ان ما ذهب اليه شمس الائمة لا يندفع السؤال الذي ذكرنا شارح
وكذا ما ذهب اليه الجمهور من بطلان قولنا **قوله** كما لم يتعين في المكان
الذي وقوله كما اذا كان في الارض به وقتلت يا انسا تعين هو لعدم
مراعاة غيره اياها وكذا هذا لما لم يشترع في الوقت الا صوم الفرض ونزيت مطلق
الصوم تعين هو لا حاد وطلب الحصول لعدم مراعاة غيره اياه ولتأمل ان
ان يقول ان اراد بقول يا انسا زيدا مثلاً فهو صحيح ولكنه ليس نظير
ما نحن فيه الا ان يراد مطلق الصوم الذي هو متعلق بنية صوم رمضان
وح ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان بذلك وان لم يره بعينه
بل اراد ان ينطلق عليه ذلك الاسم لم يحط بخاطره سوى ذلك كما هو
بحقيقة ارادة المطلق مثل قول لا اعي يا رجلاً فزيدى فليس هو ارادة
ذلك المتعين فانه لم يعصده بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك او غيره
فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذ الفرض انه لا يقصد بعينه
فيكون حجة الكفاية من ارادة الفرض من الاختيار واختيار الاسم ليس
اختياراً للاختصاص بخصوصه **قوله** فصار يطلق الاسم انما نقول
عدم اشتراط التعيين هو معنى الاصابة بمطلق الاسم فاحدها يعني
عن الآخر ويمكن ان يجاب بانه يصير بما علم التزائماً بان نوى النفل ذهب
نحو ما يحتاج الى ان مسئلة نية صوم النفل في رمضان من الصيام لم تقم
انما هو متصور في صوم يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان
حتى يكون هذا الظن معفواً اما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر بانه
ظن ان الاصل بالامساك المتعين بمثل هذا الظن يخشى عليه الكفر فافهم **قوله** والوقت
قابل للاصل دون الوصف وليس في ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل لا
فيقتصر البطلان على الوصف ويبقى اطلاق الصوم والاطلاق في المتعين تعين وج
يرد الاشكال المتقدم وكذا ان نقول الوصف هنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد
بدون وصف آخر ولم يوجد هنا سوى الفعل فبطلان مقتضى بطلان الاصل
ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغاير الجيب

بالعكس

المفهوم واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر وبحسب ان اللازم
احدهما الوصف لا على اليقين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز
ان يوجد بوصف آخر كما في الفرض هنا شرانها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع
فله ان يحكم ببطلان الوصف بمقتضى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه
ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نقلاً للصوم ودرجات عن اصل النفل
بأنه لا يثبت ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام في اتمه نقلاً فان الفرض
اسم لا زنا انما تعاد بغيره لا يقطع بخلاف اصل العبادة فانما اسم لما يحصل على سبيل
الافلاص لانه تعاد وذلك بالنسبة فاذا وجد ما كان المقبول بالنسبة كان عبادة ثم
انضافه لصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بالزام في اتمه نقلاً فنية النفل
او واجب آخر لا ينقطع الفرضية الشائبة في نفس الامر اذ لا اثر لظنة ان يكون اللازم
ليس بل لازم **قوله** الا انما في نوى واجبت آخره قال بعض الشارح يستثنى
من قوله ومع الخطاء في الوصف لانه قوله فيصا ب بمطلق الاسم على الاصح وقال
بعضهم يستثنى من قوله فيصا ب بمطلق الاسم لكن لا على الاصح انتهى اقول
قوله لكن لا على الاصح هو تخرج بعض الشارح على رواية الحسن وهو ان رمضان في حق
المسافر لا يصا ب بمطلق الاسم الاصح ان يصا ب بد كما سبقنا وفي بعض المواضع
قوله بنوى واجب آخره حاله المسافر فكيف يمكن مع هذه الكمال صرف الاستثناء
الى قوله فيصا ب بمطلق الاسم فتأمل **قوله** صار رمضان في حق اداة بمنزلة
شعبان فيقبل سائر انواع العبادات فيرد النقل على رواية ابي حنيفة وهي
الصحيحة من ان يقع عن فرض الوقت اذا نواه وكان ينبغي ان يقع عن النقل
لان الوقت في حقه بمنزلة شعبان فتأمل **قوله** فاذا نوى نفل او واجباً آخر
في شعبان يقع فكذا في رمضان في التشبيه في حق النقل على رواية الحسن وهي
الصحيحة كما سبقنا **قوله** وهو مختار في الاسلام وشتم الائمة وتمايوسا للص
وفي المختلف هو الصحيح وفي المجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابي حنيفة انه
المريض اذا نوى النفل او واجباً آخر يقع عما نوى فيكون كما في رواية
شيخ الاسلام حواضره وصاحب الهداية وقاضيان وظهير الدين البخاري
وابي الفضل الكرماني وفي الايضاح وكان بعض مشايخنا يحصل بين المسافر
والمريض وان ليس بصحيح والصحيح انها متساويان بل قيل ان ظاهراً الرواية
قال الشيخ عبد العزيز وكشف هذا لان الرخصة لا تتعلق بنفس المريض بالاجماع لما فيه
مستوع الى ما يفرض الصوم كالحجيات ووجع الرأس والعين وغيرهما الى ما لا يضر

واذا كان في حق اداة بمنزلة شعبان

الاولا على ظاهر المتن

كما لا مراضن الرطوبة وفاء الرضيم وغير ذلك والرضيم انما يثبت للحاجة الى دفع
 المشقة فينقل في النوع الاول بخلاف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز عن العمل
 للمجرب وفي الثاني بجملة فاذا اصام هذا المرض عن واجب جزاء النفل ولم يملك ذلك
 لم يكن عاراً فلم يثبت له الرضيم فيقع عن فرض الوقت فاذا اصام ذلك المرض كذلك
 يقع عما نوى التعلق بالمرض معتد وهو ازدياد المرض كما لم يثبت فيه قيام جوارب التوفيقين
 والى هذا اشارت المسئلة حيث قال وذكر ابو الحسن الكوفي ان الجواب في المرض في
 المسألة سواء على قول ان ضيقه هذا يسو ولا مؤثر في مراده من مرض الطبعي
 الصوم ونحوه من ازدياد المرض **قوله** في المتن وفي النفل ثم واما ان
 هذا وقدم ذكر المرض وكان الاولى ايلأوه بالساقولانه لو فعل ذلك
 لتوهم ان المريض ليس في صوم نفل يروا بيان عن الامام رحمه الله
 فيه روايتان وروى الحسن عن ابي بصير انه لا يصح لان انتفاء مشروعية
 الصيامات ليس في حكم الوجوب لانه موجود في الواجب الموسع بل هو في حكم
 تعيين هذا الزمان لا اداء الرضيم ولا تعيين في حق المسافر كونه مجزئاً من الاداء
 في الوقت والتأخير فصار هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان فيلزم فيه الرضيم
 ما يصح ومنه النقل ونحوه ان يقول ينبغي على هذه الرواية ان لا يجوز قضاء
 من المسافر الانية في الليل كما قال في عدم التعيين عليه لكن المذهب
 اذا فرق بين المسافر والمقيم في عدم اشتراط تعيينها كما هو المقرر في الفروع
قوله فالاصح ان يقع في وقتها لا يصح عما قيل ان يقع عن الفرض على مقتضى
 رواية من ابن سماعه وعن النقل على مقتضى رواية الحسن **قوله** لانه لا مريض
 عن فرض الوقت بصريح نية النقل انصرف اطلاق النية من الى صوم الوقت اذا الوقت
 انما يصير بمنزلة شعبان على رواية الحسن اذا تحقق الاعراض عن الفريضة وذلك
 بنية صريح النقل او واجب **قوله** كقضاء رمضان فيه نظر فانهم جعلوا
 قضاء رمضان من الواجب المطلق فكيف يجعله قسماً من الواجب المطلق فكيف
 المقيم بالوقت فتدبره يمكن ان يجاب انه لا يتقدمه بالايام دون الليالي صام
 من التعبد بكمالات الزكوة فانها غير مقدرة بوقت في ايام ولا في مكان مطلقه فغلب
 هذا كونه موقفاً عبارة عن اخضاعه بالنهز والمقسم اهم من ذلك وقد قول
 الجهد ان تعريف المطلق وهو ما يتعلق بوقته محدد وتعلق الا يكون بالايام بل في غير
 ذلك الوقت اذ ابل قضاء ينطبق عليه لانه لا يفتقر الى بالمرتبة فتنبه لذلك **قوله**
 ان يكون الوقت معياراً لخطا اى يكونه مقدراً به اذ لا يتصور قضاء صومين في يوم

واحد **قوله** فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو سهو الشئ فيه شئ
 لان المراد بقولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذي يتعلق به وجوب الاداء
 لا سبب نفس الوجوب ويمكن ان يجاب بان وجوب الاداء لما كان متعارفاً لنفس
 الوجوب في الصوم وبشئها الشئ واحد ما يجاب به والاخر بشارته كما بيناه
 صح ان يقال سبب القضاء سهو الشئ وان كان لا يوجب نفس الوجوب لان سبب
 وجوب الاداء انما هو الامر بقوله فليصير فتنبه لذلك **قوله** قلنا النذر المعين في القسم
 الثالث انما حاصله ان جعله من القسم الثاني لوجبه كون معيار الوقت مطلقاً بخلاف
 القسم الثالث فانه يشابه له بوجه واحد وهو كونه معياراً او الحاقه بما سبب بوجبه
 ادلى مما سبب بوجبه ومنه ذكره اهل الاصول في القسم الثاني واقتصر في امثلة
 الثالث على ان يكون له شبهة بالقسم الثاني هذا ولا يخفى ان جواب الشارح لا يحسم
 مادة السؤال بخلاف ما ذكرناه **قوله** بنية واجب آخر كما لكفارة او القضاء فاذا ادعى
 ان اذ صوم الوقت عن قضاء او كفارة وقع عما نوى اذا نوى في الليل لان القضاء
 والكفارة في محتملات الوقت فيشترط لهما النية من الليل اما اذا نوى في النهار
 فانه يقع عن صوم الوقت وهو المكفور لان النية في النهار وفي حق القضاء
 والكفارة لغو **قوله** لان تعيين وقت المفزور حصل بتعيين النية في آخره
 او وعليه ان التعيين بانون الشارع حيث جعل له ولاية الاثر ام ينبغي ان يقع
 الى حقه واجب بان اول مقتصر على ان ينصرف في حق نفسه ان العدة اورد
 لالم ينصرف الى حق صاحب الشرع بقي الوقت في تمام الصوم القضاء والكفارة ينبغي
 ان يشترط التعيين ولا يباذي بطلاق النية كما ظنهم عند صيق الوقت واجب بان
 صوم القضاء والكفارة وان كان في محتملات الوقت لكن اصل المشروع فيه
 النقل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية اليه وكذا انية النقل
 بخلاف الظاهر فيصيق فان تعيين الوقت لواجب التفصيص بتأخير الاداء الى زمان
 التضييق فلا يتعين الوقت له بعد ما كان غير متعين لان ما بالاصل لا يزول
 بالعارض **قوله** ولا يحمل الغوات اى لا يفتقر هذا النوع مادام فيه عليه جبالا
 موقت بالعم ولا يتعين عليه ادائه الا في آخره من حياته فاذا مات ولم يرد
 انتقل ذلك الى الكفارة كما في الشيخ الغاني **قوله** في المتن يشبه الميعار والظرف
 الى لا يخفى ان في كل من الشئين تسامحاً لان الميعار شرط ان يتفوق او كان
 المؤثر في جميع الوقت كالصوم والنجس كذلك وحققتة الظرف ان يقع الوقت
 الواجب وعينه من جنس الوقت لا يوجب الا الواجب ولا عبرة بكونه اركاناً فيفضل عنها

الوقت **قوله** في المتن كالحج اطلاق الاشكال على الحج مجازا في الاشكال في وقت لا في
 نفسه فيكون في اطلاق الحال وادارة المحل ثم ان الاصوليين ذكروا الاشكال وجوبين
 كما بينهما الشاهج وذكر في الاسلام وجها آخر حيث قال في شرح النجوم وقت
 الحج وقت جعل ظرنا لا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا خرج عن هذا الوقت المعلوم
 ظرنا في هذه السنة وقع الشك في ادائه فانه ان عاش ادنى وقت مات تحقق الوقت
 فسيتمناه مشكلا وهذا هو الصحيح انتهى وظاهر هذا ان مخالف للوجوب المذكور
 لان الوجوب الاول بالنسبة الى المعيارية والظرفية والوجوب الثاني بالنسبة الى الوقت
 وهذا بالنسبة الى الاداء ولكن في المعنى يجمع الى الثاني لان الاداء لا يتحقق عن
 الوقت لكن ذكر الظرفية المختصة في شئ كالاجنبي **قوله** ويتعين الشاهج
 من العام الاول عند ابى يوسف خلافا لمحمد ولا يشك ذلك بتأخير النبي
 عم الحج الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض في سنة ست منها لان اشتغاله
 وماله في اعلم به ستوخ له ذلك على ان مدار الليل وهو الشك في الحيوة
 الى قابل مفقود في حقه عليه السلام لانه كان متيقنا بحياته الى ان يبين
 للناس امور الحج وعن ابى حنيفة روايتان احقهما كقول ابى يوسف
 قال الكوفي وجماعة ثم شاذ في هذا الخلاف بناء على ان الامر المطلق لا يوجب
 الاداء على الفور عند ابى يوسف وعند محمد الثاني والزم عليه جبره في شاذنا
 ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف ومسئلة الحج مسألة مفصلة
قوله فلما اخرج حاصل ان ابى يوسف حكم بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع
 التوسع بالكلية ولذا جاز ادائه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظهور حال
 لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا يما تراه في لومات في العام الثاني
 بالاتفاق كذا قالوا ان ثبت ان اشكاله لم يزل بما قاله لان وقته مشبه
 كلاً من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية
 عند ابى يوسف والظرفية عند محمد ثم ما اتته **قوله** وانه خلاف بظهور الامر
 فعند ابى يوسف يما تراه بالتأخير عن اول سني الامكان ولو حج بعده ارتفع
 الاثم ووقع اداء كذا في المحيط قال صاحب الشريعة في شرح الوفاية حيث قال
 ثمرة الخلاف ان اذ ادعى الحج بعد العام الاول يما تراه عند ابى يوسف
 خلافا لمحمد وذكر ايضا انه لو لم يؤد في العام الاول وفاته يكون اتفاقا
 فان ادعى بعد ذلك برفع الاثم عند محمد وعند ابى يوسف لا يرفع الاثم التاخير
 انتهى وفيه نظر لانه في الف لما ذكره في شرح المتن للشيخ السراج الهندي وغيره فانه

مطل
 الفرق بين المعيار
 والظرف هـ

فان اعتبر على
 صدر الشريعة هـ

انما يما تراه اذ الحج حتى مات اما اذا حج قبل ان يموت فلا ثم فان قلت فعلى
 هذا لا يظلم ثمرة الخلاف لانه ان لم يؤد يكون انما اجاعا وان لا يكون آثم
 اجاعا قلت اذا اخرج عن العام الاول بلا عذر تسقط عماله عند ابى يوسف
 حتى يترتب عليه احكام الفتاوى من رد الشهادة وعينه وعنده لا يما تراه الا اذا
 غلب على ظنه الغوات بالتأخير لظهور علامات يقتضيه فانه يصير مضيقا عند
 ويتعين له الشاهج من ذلك العام لان العمل بالدليل القلبي واجب عند عدم
 غيره بخلاف ما لومات في اداة بعد التمكن حيث لا يحمق ان يؤخره لغيره باعتباره
 الاستصحاب هذا اذا لم يخرج بعد التمكن حتى مات اما لو حج قبل ان يموت فلا ثم
 اتفاقا **قوله** ولما قل ان يقول الى الجواب بالوقت بين وقت الصلوة ووقت
 الحج ان وقت الصلوة ظرف موضع محض والتوسعة افاضت شرط طارئا او ابو
 التبعين فلا يسطر بعارض التضييق بتأخير الاداء الى زمان التضييق بخلاف
 وقت الحج فانه لم يتخصص كوقت الصلوة بل له شعب الموسع وشبهه بالمضيق كما
 كما عرفت فليشبهه بالمضيق جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع
 لم يخرج عن الفرض بتعيين نية النفل لان ماله شبه باصليين يؤخر عليه حفظه
 منها مع امكان التدارك في مسألة ضيق الوقت في وقت لا يتوهم معه في
 الغالب طرق الموت المفوت لكنه المخلص عن عهدة الواجب وعدم امكانه
 فيه في مسئلته هذه **قوله** بخلاف الحج فانه قابل للنفل لا يجنبي ان هذا الثاني
 لا الزامي فان لم يضمن منع ذلك **قوله** والكفار مخا طبون هذه المسئلة مذكرة
 في آخر اصول في الاسلام وغيره في بيان الاهلية وما ذكره المصنف
 مناسبة في الجملة حيث ختم مسائل الامر بمسئلة الكفار لانها متعلقاته
قوله لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة فبهم منه فوجوه بعثة الى الجن
 والملائكة لان مفهوم رواية الكتب حجة وليس كذلك لان بعثة عامة
قوله في حكم المؤخره في الآخرة متعلق بالشرائع خاصة وقوله بلا خلاف
 يتعلق بالكل **قوله** فيعاقبون على ترك اعتقاد وجود العبادات لان
 موجب الامر للزوم والاداء وهم انكروا للزوم وذلك كفر منهم لانه
 بمنزلة انكار التوحيد ولذا قال محمد في السير الكبير من انكر شيئا من الشرائع
 فقد ابطال كلمة لاله الا الله ولك ان تقول ترك الاعتقاد كفر لان الايمان
 هو تصديق الرسول بما جاء به والكفر عدم ذلك لانهم اذا لم يصدقوه لم
 يعتقدوا ما جاء به ولجواب انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكافر والمكفر

مطل
 العمل بالدليل
 القلبي واجب عند عدم
 غيره هـ

من فهم الخطاب بوجوب العبادات المشروطة صحتها بالايان فيقول
 اوجبت عليك العبادات ووجبت عليك تقديم الايمان وقد وقع شرطاً وهو
 تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الى قوله تعالى ويؤتوا الزكوة والصبر
 عابدين المذكورين اولاً وهو صريح في الباب وهو انهم مؤمنون في الآخرة
 حتى يعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا ايضاً بقي شيء
 وهو انهم قالوا ان الكافر لا تاتي الدابة في فائزته قولهم يعاقبون
 زيادة على عقوبة الكفر بين الاعتقاد فتأمل **قوله** ما سلككم من سقر
 او رد الآية وليد على انهم لما طعنوا بالعبادات في حق الموازنة على ما هو
 المتفق عليه ظاهر لو التحقيق ان محل الوفاق انما هو الموازنة في الآخرة على
 ترك اعتقاد وجوب وعمل بخلاف الموازنة على ترك العمل وكلام الماتين
 يثبتها والآية تصلح لتكامل الوفاق والخلاف **قوله** يعظم من المسلمين المتقين
 فرضية الصلوة وردت بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل وظاهر الآية دليل للتأويلين
 بانهم لما طعنوا ايضا بالشرائع في حق وجوب الآداب في احكام الدنيا لانهم
 اخبروا بانهم استحقوا النار بترك الصلوة واجيب بان اهل الكتاب
 كانوا يصلون في الدنيا فتعين المجاز **قوله** لم يبرهوا ان اداءها كان
 واجباً عليهم في حال الكفر المجزئ ليعتد الشرط وهو الاسلام ونقض ان
 التكليف بالفعل حال عدم شرط الشرعي غير ممتنع والا لا امتنع بالصلوة
 حال محدث اجيب بتكميل الحديث في الآداب بعد رفع الحدث دون الكافر
 ولهذا لا يجب القضاء عليه بالاجماع وبانه الطهارة تابعة لوجوب مشروطها
 والايان قبل الفروع **قوله** ولا قضاء لها واجيب عليهم بعد ان استدلوا
 بحديث سابقه وفيه شيء فان الكافر اذا اجنب من اسلام يلزمه الفصل
 على الصحيح فام يجب ما قبله واجيب بان المجنونة ممتدة بعد الاسلام
 والامور الممتدة لبقائها حكم الابتداء واعلم ان الشارح لم يستدل لهذه المسئلة
 بالنسبة الى المتألف لان الآية السابقة تصلح دليلاً لها بطريق الحقيقة
 كما تصلح دليلاً لمحل الوفاق بطريق المجاز **قوله** بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات
 بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكان حق
 العبادة ان يقال بل ارادوا انهم لما طعنوا بآداب العبادات بشرط تقديم الايمان
 انهم اختلفوا في وجوب الآداب في احكام الدنيا لا العقوبة في الآخرة فان ذلك ليس
 محل الخلاف بل هو متفق عليه فتأمل **قوله** فان قلت ان هذا السؤال ناشئ من قول الشرط

تقديم

تقديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل العبادات ورأسها ليعبارات فكيف جعل
 شرطاً وتبعاً لوجوب الفروع اذ فيه قلب للموضوع **قوله** قلنا لا واجب ايضاً بان يكون
 الايمان اصلاً في نفسه لا ينافي كونه شرطاً في صحة غيره كالصوم بالنسبة الى العبادات
 فيه شيء فان هذا قياس مع الفارق لان الايمان اصل في كل وجه الصوم في الاعمال
 مشروط غير محض لكونه عبادة مستقلة بخلاف الموضوع فانه شرط محض واما ما ذكره الشارح
 من اجواب من ان وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة بشيء آخر لان كونه الايمان
 مأثوراً به بدليل مستقل وليس كلامنا فيه وانما الكلام في ثبوته ضمنياً وتبعاً للام
 بالعبادات وهو لا يجوز لما عرفت واما تمثيله بمسئلة السيد فغير صحيح لانه لا يثبت
 على ثبوت الحرمة اقتضاً وانما ثبت بقوله انت حرج لم يبق عليه حكم لعدم
 ولايته وهذا يدل على بطلان الامر بالتميز اربعاً لا على صحته فلا يكون مثالاً
 لما نحن فيه **قوله** والصحيح انهم لما طعنوا بآداب العبادات وهو
 قول علماء ما وراء النهر من شافعية واليه ذهب القاضي ابو زيد وشيخنا الماتين
 وفي الاسلام وهو المختار عند المتأخرين وجواب هذه المسئلة وان لم يتفق نقلاً
 عن ائمتنا الا ان ما ذكره محمد في المبسوط من ان من زان يصوم شهر اخره مسلم
 لا يجب عليه ذلك الصوم المنذور بمثابة النص بل هو صحيح فيه لان منافاة الكفر
 الاصل لوجوب اداء العبادات فوق منافاة الردة **قوله** عليه السلام فقوله
 عليه السلام لمعازي الحديث متفق عليه وبه الاستدلال به ان ما ذكره عليه السلام
 من الشرايع بعد الايمان مرتب على الاجابة الى الايمان اما عند المتأخرين بان
 التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعلهم لم يلاحظ
 على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما يأتى ان شاء الله تعالى في بحث
 مفهوم الخالف كذا قال بعض الشارح المحققين واعتبر من بان قوله اما عندنا
 فلعدم الدليل بمنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة للصلاة دليل
 عليها مع ان التعليق بالشرط هو الامر بالاعلام لانفس الفرضية **قوله** قد يما قبل
 الى الحاجة الى بيان هذا القيد لانه تقدم اول المسئلة **قوله** محل الخلاف في ترك
 مبنى الخلاف على كونه الشرايع داخلية في مفهوم الايمان وعينه داخلية لكان له
 وجه وانه اعلم **قوله** تقدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم
 والعدم وان كان سابقاً على كل ممكن الا انه لاحق له ايضاً مع كونه الوجود
 الشرف وقيل لان النهي مركب والامر مفرد وغالباً والمنزلة مقدم طبعاً فتقدم
 وضوحاً وقيل لان بيان موجب النهي يتوقف على بيان موجب الامر والموقوف

من حيث النهي
 قوله على سبيل الاستعلاء اقول
 لا حاجة الى قوله سبيل لان المقصود
 قد تقدم من قوله الاستعلاء قد تقدم
 الناقض جعلني زارده في بحث
 الامر

عليه يجب تقديمه على الموقوف **قوله** وهو قول الفاعل لغيره على الاستعلاء لا لتفعل
وليس المراد من لا تفعل خصوص هذه الصيغة بل اعم من ان تكون صريحة او مؤولة
ليدخل وذروا البيع فانه بمعنى لا تبايعوا واعلم ان ذكر الاستعلاء ليس نظاما
لان الموقف هو انتهى الذي يجب امتثاله من الشارع بقرينة قوله ضرورة
حكمة التامى ولا يجب ذلك الا اذا كان التامى اعلى مرتبة في نفس الامر
وقيل هو طلب ترك الفعل وقيل هو طلب كنف عن فعل استعلاء لا مدلول عليه
بتركه وقيل هو استعلاء ترك الفعل بالقول فمن هو دونه وهذه العبارات
بعضها اقرب من بعض والخلاف في انه حقيقة في التبريم او الكراهة او فيها الترتيب
لفظيا او معنويا كما سبق في بحث الامر في المرفوع المتعارف وقد ذهب جماعة
من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهاى ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر لا زال
فلا يكون مقدورا للعبد والاحصاء بتحصيله بل المطلوب بكف النفس عن الفعل
فيكون مفهوما وجوديا فيشارك الامر في ان المطلوب بهما الفعل الا ان المطلوب بالنهاى
فعل مخصوص هو الكنف عن فعل آخر وذهب جماعة اخرى الى ان المطلوب بعدم الفعل وهو
مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ لا ان بفعل الفعل في الاستمرار ولا ان لا تفعل
فيستمر **قوله** وانما يقتضى صفة القبح للنهاى عنه بغير اقتضى في انه اكرهه اشار
بلفظ الاقتضاء الى ان صفة القبح لازمة للنهاى عنه متقدمة على ورودها شرعا بمعنى
انه كان قبلي لان النهى يوجب قبلي كما هو رأي الاشعري على ما مر في الامر وقال
ان يقول انما يتأتى فيما قبح لعينه وهو الافعال المحسنة دون الشرعية لان قبحها
انما يعرف بالشرع اذ هي في نفسها حسنة **قوله** ضرورة حكمة التامى الخ فان الحكميم
لا ينهى عن فعل الا القبحى كما انه لا يامر الا بالحسنة لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاساءة
الخ وفيه نظر لجواز تحريم ما لا مفسدة فيه عقوبة لمخالفة وهو ما اذا اعتبر امتا
التحريم للحرمان فكما حرم على اليهود كل ذى ظفر وكما حرم عليهم الشحوم في البقر
والغنم عقوبة لهم لا مفسدة فيه لا اجل لنا ذلك مع اننا اكرم عليهم منهم ونقص على
ذلك بقولهم وخبرناهم بغيرهم وانما الصادقون وانما تحريم التقدير فكما في تحريم
القيصر حالة الاحرام واجب باننا لا ندعى ان في كل منتهى هذه مفسدة بل نقول ان
الحكيم لا ينهى الا عن القبح غايته ما في الباب انما لا نذكر قبح بعض في البعض
وذلك لا يوجب العدم في نفسه **قوله** وبيان الاختلافات في المحن فانه شرعي
او عقلي آتية في التامى في القبح المنهى عنه لكونه مقابل الامر وقيد للاختلافات
بالمسح الخ لان من قال ان الامر يوجب تكرار لا يتأتى له ان يقول ان النهى

يوجب التكرار **قوله** اما ان يكون قبلي العينة عرف بما لا يكون مشروعا باصله
دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالتقبض **قوله** والحلل الوارد
الخ ببيان كون القبح باعتبار وصفه توضيحه ان المعنى الموجب للقبح غير الصوم
لكنه اتصل به وصف فان الصوم هو الامساك عن المفطرات التثنية زيارا
مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبح لغيره يوم عيد وصيافة وذا صفة للوقت الزر
هو داخل في تعريف الصوم فكان التحلل الوارد في الصوم من قبل الوقت بمنزلة الوصف
له لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه فرائضه ووصف الجزاء وصف لكل **قوله**
كما اذ اباع حالة السعي في الطريق الخ هكذا قالوا قال في شرا الكثرة وهذا شكل
فان الله تعالى نهى عن البيع مطلقا فمن قيده ببعض الوجوه يكون تخصيصا
وهو نسخ فلا يجوز بارأى انتهى ويمكن ان يجاب عنه بان النهى المطلق لغيره
في غيره والنهى اذا كان لمعنى في غيره لا يوجب انفكاك لكن يعكس على هذا
قولهم العبرة لعين النص للمعناه على ان الكلام ليس في الفاديل في الكرامة
من انه هل يكون البيع حالة السعي ام لا **قوله** لانتم ذوال الاذى عن الحيض
الخ هذا الاعتراض اورده الفاضل السمرقندي حيث قال وفيه بحث اذ لانتم
انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا
البيع لاني البيع مطلقا ولا يلزم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المفصولة
اذ الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المفصولة لاني الصلوة مطلقا
وكذا الكلام في انفكاك الاذى عن الوطى حالة الحيض واجب بان هذا انما
يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو ممتنع وانما قلنا
ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور
فيه اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينفك في الجملة وكيف لم يردوا ذلك
وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي تركه بالسعي وان الشغل
لا ينفك عن الصلوة في الارض المفصولة حالة الغضب **قوله** فاجب فساد الشرع
المراد بالفساد الجواز مع الكراهة التبريم كذا قالوا وفيه نظر فانه شكل ببعض
افراد القسم الثاني كالصلوة في الارض المفصولة فانها جائزة مع كراهة التبريم مع
ان المعنى المقتضى للقبح ليس منع الانشاء ويجاب بالفرق بان الصلوة في الارض
المفصولة يلزم بالشرع حتى لو فسد ما فسادها بخلاف الصوم يوم النحر حيث لم
يلزم الاتمام ولو فسد بعد الشرع لم يجب عليه تقضا في ظاهره الردية وكما لا
ان الكراهة في القسم الاول اشترطتها وقد مر جواب عن الاشكال

في كونه الصلوة في الارض المفصولة مشروعة باصلها ووصفها في غير فساد ولا نقصان مع كراهة التحريم فلا تغفل **قوله** لان بنفس الشروع صار واجبا حتى يثبت في عينه وفيه شيء لان كلامنا في الصوم الشرعي وهو في الغرض الى الزيادة من اللغو ولذا ثاب على اساك بعض اليوم ويمكن ان يقال بان الصلوة مما لا يتجزأ ومن ثم كان وجوده في بعضه لوجوده في كله اعتبارا بخلاف الصلوة فانها لا تطلق على ما دون الركعة **قوله** واجب عند البعض بعضه من الحنفية وهو ابو يوسف واساغ ظاهرا الرواية لم يلزم بالشروع ولا يجب اقامه اذ لا يجب المضي عنه بل وجب قطعه اجابة لحق الشارع ولا يجب عليه القضاء لاذن صاحب الشرع في قطعه كمن امر غيره بالامانة فالتلف لا يجب عليه شيء وحاصل ما ذكره في الشرع ان وجوب توبته بالنقص مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطع شرع جازم في تركه وفيه شيء لاننا لا نرجح تركه على الفعل مثل اللازم التساوي اذ بالنظر الى الفقهاء والشرع لزوال العارض اذ المنع من المضي انما كان للعارض **قوله** فترجح جانب الترك تعديما للخطر على الاباحة وفيه شيء لان العبادات تحتاط فيها فكان ينبغي ترجيح جانب الفعل **قوله** فلم يلزم القضاء اذ انفسه هذا ظاهر الرواية عن ابي يوسف ونحوه يجب القضاء قياسا على الصلوة في الاوقات المكروهة **قوله** وانما صرح نذره في نية انما صرح النذر بالصوم في الايام المنهية في الظاهر لان الصوم نفي طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو فعل الصوم لاني ذكر اسمها واجبا على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة ووجهة معصية وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضاء تغلبه بالافساد من جهة كونه معصية **قوله** لهذا لم يصح نذره الى هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة وظاهر الرواية عنه انه يصح نذره في رواية الحسن ان النذر ايجاب بالقول وفي القول يكون التيميم بين الشروع والنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يكون التيميم بين الجهتين وفي ظاهرا الرواية ما ذكرناه من ان وصف المعصية متصل بالفعل **قوله** لا يترك الاسم وذكر الاسم يصدر بقوله الله على ان الصوم يوم النحر او صوم غدا او غد يوم النحر بخلاف الصلوة التي يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث لا يلزم بالشروع دون الصوم ومحصله ان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا وجزأ من موعده والصلوة من قبيل المبدأ وكونها طرفا لها فيكون كل جزء منه متواليا عنه لكونه صوما بخلاف الصلوة فان ابعاضها لا يطلق عليها الاسم

قوله خلافا للشيا في قولنا ان يتردد في خلاف الرواية من المتناثر من خلاف الشيا في بعض النسخ الا لما في بعض النسخ على ان لا يتردد في بعض النسخ

قوله الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية

العبادة

ما لم يجز

ما لم يجز والمضي عنه هو الصلوة في الوقت قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فالمضي في حق ما مضى امتناع عن ابطال العمل وهو واجب في حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية لكونه تركيا للمضي عنه وهو الصلوة في هذا الوقت فيكون المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهو ابطال العمل لا يقال ترك المضي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى لا يترتب عليه الاثر المتقدم اعطى له الحكم بحوله والامتناع بالباقي شرط لبقاء المقترنة عبارة فترجحت وجه المضي لان فيه جهة طاعة ووجهة معصية ووجهة تركه فيه جهة طاعة ووجهة معصية فاذا فسد ما تقدمت عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم القضاء بخلافه لزوم وجب القطع والقضاء في وقت غير مكروه في ظاهر الرواية ولو انه لم يرد عن عمدة مالكية بل ترك الشروع وكذا ان تقول كون ما انقضى لم يسم صلوة يقتضي عدم القضاء اذ انفسه ومقتضى لزوم القضاء انه يسمى صلوة فتأمله وايضا الصلوة الشرعية ركعتان به ليل لو حلف لا يصلي صلوة لا يجزئ الا بركعتين بخلاف ما اذا لو حلف لا يصلي فانه يجزئ بركعة هكذا فرق بعضهم وبعضهم لم يفرق والشارح مشى على ذلك لان قال اوليا بالتكبير وثانيا بالترويض فتنبه حتى اذا الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه هذا هو المراد بالبيع المصحح بخلاف فانه يتوقف الملك فيه على القبض وفي كونه هذا البيع مكروها كراهة تنزيهية هو في شرع الهداية فسر الهداية بعدم الحلف حيث قال يكره الى لا يكره فيكون كراهة تنزيهية وبينها تناف **قوله** ان ارادوا بالكره كراهة التحريم وهو ان يستحق فاعله دون العقوبة الى هذا المخالف لما قاله ابن الهمام وصاحب التحقيق من فاعل المكروه كراهة تحريم يستحق عقابا اخف من عقاب فاعل الحرام وهو كمالا في النسبة الى الغرض والشارح تبع في ذلك سعد الدين التفتازاني في التلويح **قوله** قلنا يختارونها كراهة تنزيهية حاصلة انه اختار الشق الثاني وان الكراهة في القسم الثاني تنزيهية وهو ما يثبت تقسيم النسبة الى البيع وقت النذر دون الصلوة في الارض المفصولة ووطئ الحائض كما ذكره ولو اختار الشق الاول لورد البيع وقت النذر على كونه فكان اختيار الشق الاول اولى وقول السائل لم يبق فرق بين القسمين قلنا ملزمة من هذا الوجه والآن المضي لا يجب في صوم يوم النحر ولا القضاء بخلاف الصلوة في الارض المفصولة والوقت المكروه **قوله** فيه تأمل لان ووطئ الحائض اذا كان مكروها كيف تنبت منته لان كراهة التنزيهية كراهة المبيع والحرام بمنزلة الغرض وبينها تناف واقول في فصل جواب الاكل والكفاي

تصحيح

فترجحت بيانه

بيان المخالفة

بيان المخالفة

مخدوم

بيان المخالفة

مطلب الكراهة
التنزيهية بمنزلة
المباح

مطلب بيع لعينه

واما القبح لغير ذلك الصوم
في يوم واحد فان عين
ليس ببيع شي عرفت

ان الكراهة في القسم الثاني كراهة تنزيهية لكن وطى الحايض ثبت في منتهى الجلاء
وان كان من افراد هذا القسم والاعادة في اختلاف وصفات في ثبات نوع واحد
بحسب مقتضيات الادلة والشارح رحمه الله ظن ان كراهة التنزيه جارية
في جميع في ثبات النوع الثاني هو الظاهر من قولها مختار انها كراهة تنزيهية
فاشكك عليه وطى الحايض بما ذكره في لانه من الجليات وليس الامر كما ظن
بمقتضى قوله وهو القبح لعينه وهذا لان الاصل ان يثبت القبح بانقضاء النهي
في النهي عنه لاني غيره ولا ضرورة منها يقتضي ترك هذا الاصل لان هذا الاصل
توجد قسما فلا يمنع وجودها بسبب القبح والتعاقل ان يقول ان اردتم تبوككم ببيع
لعينه ان القبح بالنظر الى ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه ظاهرا العبارة فلا تستمر
ان يبيع شرب الخمر والزنا والتفكر كذلك فان بيع شرب الخمر باعتبار صيغته عقله
ودونه وكذا لو اكره على الشرب لا يحل له الامتناع ولو كان القبح لذاته حل لا لا متعلق
فان ما بالذات لا يترتب بالغير وقبح العقل باعتبار الفساد في الارض وقبح
الزنا باعتبار اشتباه النسب وكل ذلك خارج عن عقايقها وان ارادوا
غير ذلك مع انه خلاف الظاهر فلم يبين واجب بانه ليس المراد بقوله ببيع لعينه
ان ذلك ببيع من حيث الذات بل المراد ان عين الفعل الزنا اضعف اليه
النهي ببيع وان كان ذلك لعينه زائد على ذاته فتأمل قوله الا اذا قام الدليل
على خلافه اى خلاف هذا الاصل بان دل على ان هذا الفعل المحسوس انما يقتضي
البيع لغيره فلا لعينه وحكم النهي فيما بيع لعينه بيان ان النهي ليس مشروعا اصلا
قوله كانه من الوطى حالة الحيض فيه نظر فان القبح لغيره حكم المشروعية
حصولها اذا كان الحكم بما وراثة لم يترتب في ازالة المشروعية لا اصلا ولا وصفا
مع ان وطى الحايض هو املا الجلاء كما تر فكذلك كصوم يوم الغرة قوله وهي التي
يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فانها ليس
باعتبار ما ثبتته الشارح لانه المشروط والاركان الحقيقية والتقديرية
وجودا غير وجودها المحسوس حتى حكم بقاء الصوم بعد وجودها في حالة النسيان
وبصحة الصلوة مع فوات بعض الاركان والشرائط حالة الضرورة وبصحة
بيع البيع والاجارة عند وجود مقتضى مع عرضة اركانها والعرض للبقاء له
وتجاذبه البيع عنه وهو الملك عند خيار الشرط الى غير ذلك مما ينبغي
على الوجود الشرعي دون التحقيق قوله وتماثل ان تقول ما عدا ذلك مما ينبغي
الى هذه البحوث لعمدة بعض الشارح على الجواب الذي ذكره الشارح قبله وهو

لا محال

لا محالة قوله فافرق بين القسمين فان اصلهما من حيث كونهما افعال
تعرف بالجنس قبل الشروع واما من حيث كونها على هيئات مخصوصة وكيفية
معلومة موجبة لاحكام مخصوصة فلانعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه المذكور
لا يتم وفسر بعض الشارح الفعل الشرعي بما يكون مع تحققه حتى تحقق شرعي
بشرائط واركان مخصوصة اعتبرها الشارح بحيث لو انشئ بعضها لم يجعل
الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس
بمحل وان وجد الفعل المحسوس في الحركات والكنات والاحتجاب والقبول
قوله والصواب ان تفسر الافعال بحسب كلام ظاهرا من قوله في المتن
على الذي اتصل به وصف لوقال على الذي يبيع لغيره لكان اولى لان القسم
الثاني وهو ما يقع لعينه بما ويرى خارجا عن القاعدة مع ان الكلام في النهي
عن الافعال الشرعية مطلقا ولانه في مقابلة ما يقع لعينه فلا يكون هذه القسم
فيما يقع لغيره فالصواب ان لا يذكر وصفا لكن يشكك قول الشارح بغيره مشروعا
باصله دون وصفه وكذا المص في التوزيع حيث خصها بما اتصل به وصفا اذ
الصلوة في الارض المفصولة ومجوز مشروعة باصلها ووصفها فكل في التخصيص
والتعيم لاني سبب بل الاولي التفصيل بان يقال بعد قوله على الذي يبيع لغيره فان كان
ذلك لغيره وصفا متصفا يكون مشروعا باصله دون وصفه وان كان بما ورا يكون
مشروعا باصله ووصفه وانما اثر في الكراهة دون الفاد كما قال غيره و
الى اصل ان الفعل الشرعي النهي عنه ان دل دليل على ان بيع لعينه بباطل وان
دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان بما ورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا
فخاسر عندنا وباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا يصح
باصله ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على كونه القبح لوصفه قوله بالم يتصرف فيه
الشرع بتجويزه انما ينبغي اذا عرفت هذه الافعال احسنت الشارح لها
احكاما غير ان ياذن في فعلها بخلاف الشرعية فانها اذا عرفت ثبت لها الاحكام
مع تجويزه اياها في غير هذا المحل كالبيع كان يقول ببيعوا حيث شئتم ولا تقولوا
زنا او شرب الخمر قوله الا اذا دل الدليل الى خاصله انه قد قام الدليل على بطلان
هذه البيوع لعدم تصور انعقادها في الاصل لا ضابطها الى غير المحل فان
المصايين والملاقع معدومة ولا بد لان انعقاد البيع في محل وكذا صلوة المحسوس
معدومة شرعا ونبيه شي فان الكلام في النهي وقد قالوا في النهي عن بيع هذه الاشياء
انه مجاز عن التقي كما ياتي فالا استثناء كما يكون منقطعاً فعبه قوله ولما ذكرنا

لكن لا يقال انه
صلوة وبيع

يعني من قوله والنهي المطلق عن الافعال احثية يقع على القسم الاول الا اذا قلنا
الدليل بخلافه وعن الامور الشرعية على الذرات فصل به وصفاً الا اذا دل الدليل
على كونه قبلياً لعينه يعرف ان اطلاق المص عن قيد المطلق وعن الاستثناء
من ايجاز فحل يمكن ان يقال الكلام في النهي المطلق المجرد عن القرائن
الدالة على قبيل النهي عنه لعينه او لغيره واما المقتدر بها فدلولة بحسب ما في
او كراهة ولا كلام فيه فليست امل **قوله** فان قلت النهي عن الصلوة في الارض
المقصود به وكذا الصلوة في الاوقات المكروهة والبيع وقت النداء
والسؤال وارد **قوله** قلنا المراد به اي بقوله على الذي انصل به وصفاً ويكون
التقديم وعن الامور الشرعية يقع على ما في غير هـ فيه تأمل لان كلامه مشعر
بان الحكم المجاور حكم ما انصل به وصفاً وليس كذلك والا فمكان ينبغي ان
يتوضح حكمه لا بفعل مراد الشارح انه تركه وحكمه رأساً وذكر الاشياء لانه
حال حكمه على هذا الوصف لانا نقول بعد التسليم كلامه متناقض لانه في
اجواب والتنظير افهم من المجاور مثله وكذا قوله خص ما انصل به وصفاً
وهي اصل ان الشارح اعتمد عن المص في تعميم الامور الشرعية بما انصل به
وصفاً باعتبار القبح لغيره مع قطع النظر عن خصوص الحمة وفيه ما علت
من التسوية المفهومة من كلام الشارح **قوله** خص ما انصل به وصفاً
بالترك لكونه اكثر واشهر قد يقال دعوى الكثرة والشهرة ممنوعة فلا بد
من بيان نكتة التخصيص وكان الاولى ان يقول وصفاً او مجاوراً **قوله**
ويكون نسيباً لعينه يكون باطلا لا ارتفاع المشروعية اذ لا يبقى النهي عنه
مشروعاً بعد النهي ح لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحاً والقبح
هو ام لعينه فلا يكون مشروعاً اصلاً فيكون القبح ناسجاً على وجه يبطل
المقتضى وهو النهي لان النهي لا يبقى شيئاً بل يكون شيئاً وهو باطل بخلاف
النهي عن الافعال احثية فان القبح في عينها لا يؤدي الى ابطال النهي
لان النهي فيها نسخ لما تحققها قبل ورود الشرع والحاصل ان القبح العيني
في الافعال احثية لا يبطل النهي لتحقيقها قبله فلا يعدم بصغة القبح بخلاف
الافعال الشرعية فانها لم يعلم لانه حمة الشرع فيكون القبح لعينه مبطلاً للنهي
والجمع بين العمل بحقيقة النهي وحقيقة القبح في الافعال احثية صحيح لانها
لانها لا تنعدم بصغة القبح فاما الجمع بينهما في الافعال الشرعية فغير ممكن لانها
تتقدم مع القبح المحقق لما علمت من ان بين المشروعية والقبح تضاداً

لكن لما كان في الواقع ان الفعل الشرعي يتصف بالفساد ودل على صحته ما
قلناه من جعل القبح في الوصف دون الاصل فانما قد وجدنا ان الاحكام
يتصف بالفساد مع بقاء مشروعية ذلك لان المحرم لو جامع قبل الوقوف
بوعته يفد احرامه ويجب عليه المضي شرعاً وهذا دليل على الفاسد **قوله** تحقيقه
الحج يتقدم ذكر النسخ حتى تحقق الفرق بينه وبين النهي الوفاً ولانه لو لم يكن
متصوراً لكان الامتناع فيه لعدم النهي عنه لا امتناعه اختياراً وروح
لم يبق النهي شيئاً بل يصير شيئاً مع ان التغاير بينهما ثابت بحقيقة الحج
لكان انسب كما فعله بعض الشراح **قوله** ان النسخ عبارة عن رفع حكم
شرعي اعترض عليه بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل
لم يثبت فكيف يبطل واما ما كان فلا رفع وايضاً الحكم وتعلق العلم قد عيان
لا تقبلان الرفع واجب بان ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نطق من
التعلق في المستقبل يعني لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في
المستقبل فبالنسخ زال ذلك التعلق المظنون وقيل الاولى ان بيان
انتهاء ومدة الحكم بانتهاء مدته والمراد من الحكم المحكوم لان حكم صفة قائمة
بذاته تعالى لا يجوز انتهائه وقيل المراد بالحكم المتعلق بالمكلف فعلق النسخ واجب
ايضاً بان النسخ له جهتان حتمية بيان وجبة رفع فالاول بالنسبة الى الله تعالى والثانية
بالنسبة الى العبد فيجوز اعتبار كل جهة في توفيقه **قوله** ولما لم يقل ان يرفع
كونه مصادرة على المطلوب توجيه المصادرة ان المردى هو ان النهي يقتضي تصور
النهي عنه وقد جعله خبراً انه الدليل حيث قال والنهي تصف في المني طلب بالنسخ
الحج **قوله** فان النهي قد يكون طريقاً للنسخ في بعض الاحكام الشرعية كالنهي
عن قتل الكلاب والنهي عن نكاح المتعة فانه نسخ ما كان قبله من اجواز فلا
يكون النهي سافراً للنسخ وقولهم الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشئ
فلا يثبت عليه ممنوع فان شرب الخمر منسوخ وكذا نكاح المتعة مع انه يثبت لان
بالامتناع عن شرب الخمر على ان عدم شرب الخمر ونكاح المتعة باضطلاع العبد
باختياره لا لعدمه في نفسه **قوله** فان من هذا الدليل وهو قوله تحقيقه الحج فانه
ان ثبت به المعايير بين النسخ والنهي **قوله** يبطل تلك القاعدة وهي ان
النهي قد يكون طريقاً للنسخ ويجيب بان كون النهي طريقاً للنسخ
مجاز والكلام في حقيقة النهي وروح تنيم الدليل ولا تبطل القاعدة **قوله** ويجوز
قولهم والا يكون مستحيلاً يعني لانهم ان النهي يقتضي تصور النهي

عنه يكونه شرعياً وقولهم لو لم يكن مشروطاً باصله كان مستحيلاً قلنا
 لانتم استحالته عقلاً والتكليف انما يعتمد على إمكانه في حيث الذات
 والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية لا بناء على إمكان الذات ومبنى
 التكليف ليس الا على إمكان الذات لما عرف من صحة التكليف بما
 علم انه انتفاء وقوعه مع كونه ممكناً كما بان الى اجل ومن مات على كونه
قوله والاقرب ان يقال الشئ اذا كان مشروطاً بغيره على ان
 عينه ليس ببيع اذ لو كان قبضاً لعينه لما صار مشروطاً بحالة اذ القبض
 الذاتي لا يجمع مع المشروعية والذاتي لا يورث فعلى ان انتهى عن المشرع
 ليس ببيع في ذاته فتبين ان يكون في وصفه او مجاور له وبه الطريق
 يندفع جميع ماورد لا بالطريق المذكور **قوله** ولكن انتهى في كلام
 لان المخرج عليه عام لصحة على الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما
 تناسب القيم الوضعية دون المجاور وشرط التوقيع اختصاص حكم المخرج
 عليه بالفروع كلها وحكم المخرج هنا لا يختص لان ما يقع له في المخرج
 باصله ووصفه مع انه مما يقع لغيره فظالم كلام الشارح انه حكم ما يقع لغيره
 عدم المشروعية بالوصف دون الاصل وليس كذلك على انه يلزم منه ان
 يكون العلة اعم من المعلول لانه اذا قبل لم كانت هذه الافعال مشروعة
 باصلها دون وصفها فيقال لان قبضها بالغير فيقال القبح بالغير لا يصلح ان
 يكون علة لذلك لتختلف هذه الحكم عنها في المشروعية بالاصل والوصف
 مع ان شرط العلة الاطراد فانه ولو قال اي لكونه انتهى عن الامور الشرعية
 يقتضي تباع المشروعية لكان اولى **قوله** كان الربوا في وهو عقد معاوضة
 مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
 هذا التفسير انما يتأتى اذا قدرت مضافاً في عبارة المصنف الى بيع الربوا
 فان لم تقدر فربوا فضل مال مشروط في العقد لم يقابل بعوض لكن هذه التفسير
 غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم يشبه ربوا وليس فيه فضل مال
 لا يتأمله عوض والتوقيع الشامل عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة الدرهم
 الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقدير في لفظه مجاز **قوله** كالببيع
 بشرط فاسد في ذكره المنتقى انما يفيد البيع بالشرط الفاسد اذا ذكره
 بكلمة على انما اذا ذكره بكلمة الشرط كما اذا قال بعتك هذا ان كنت تعطيني
 كذا فالبيع باطل انتهى والتوجيه ان على الملام ان الشرط فيكون تعليقاً

البيع بائنة وفيه التعليق بناء على المقصود من العقود التي لا يثبت
 فلما يجوز فلما كان باطلاً وذلك لان التعليق انما يصح في الاستقالات
 كالطلاق والعقاق بخلاف الاثباتات كالببيع والاجارة والمكالم **قوله**
 وهو شرط لا يقتضيه العقد المحترز به عما يقتضيه شرط الملك للمشتري بالبيع بشرط
 حبس المبيع لاستيفاء الثمن والشرط انتفاع المشتري بالمبيع لان هذا كله ثبت
 بمطلق العقد فلما لم يرد له شرط الاثبات **قوله** وفيه نفع لاحد من البائع فكلما
 لو باع شيئاً بشرط ان يقرضه المشتري دهما او يهدي له هدية او باع داراً على ان
 يسكنها سنة او اما المشتري فكلما لو اشترى ثوباً على ان يقطعوه البائع ويخيط قبضاً
 او قبلاً وكذا المنفعة اذا كانت لا جنبتي بخوان يترخص فلما كانا لا يقتضيان احدهما
 بناء على الغالب **قوله** او للمعقود عليه وهو اهل استحقاق على غيره بان يكون
 ائتمناً عاقلاً كبيع عبد بشرط ان لا يبيعه المشتري او لا يهبه او يعقده او يترسه
 ولا بد من تقييد المنفعة بعدم ورود الشرع بها لغيره بشرط ايجار والاجل
 فان البيع جائز فيها مع وجود شرط فيمنع لاحد المتعاقدين لان الشرع ورد به
 واحترز به اعم الواسطى واية او ثوباً بشرط ان لا يبيعه او لا يهبه فان الشرط
 والبيع صحيح في ظاهري المذهب وعن ابي يوسف ان البيع فاسد **قوله**
 والحكمة لاتساق في ملك البائع هذا جواب سؤال تقديره كيف يفيد البيع
 للفاسد الملك مع انه حرام لان التبرع يقتضي التبرع واجاب بان الحكمة لاتساق في
 ملك اليدين وذلك لان البيع بشرط الملك البعدي والتبرع لا يضره لان التبرع
 ايضا ائتمن دون الملك فامكن الجمع بينهما في الحل تابع للمعقود لازم وقد تروجه
 وقد لا توجد ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل بياشراً كاللافت رضا والامانة
 المجوسية والعبيد والبراميم وهذا بخلاف المكالم حيث لا ينفك عن ائتمن ولهذا
 لم يشرع في موضع لا يحل كاللازم والبنت فالمكالم ينتفي بانتفاء ائتمن لان
 الحل لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزم بخلاف ائتمن في البيع فانه
 غير لازم **قوله** كجلد الميتة فيه تناقض لان جلد الميتة لا يملك بالبيع لانه ليس
 بمال وانما يملك بالشرع وهبته وكذا الخمر والخمر يملكها المسلم بالآثار ويؤكل
 من بينها وجعل صاحب الجمل جلد الميتة كالحل لانه مرغوب فيه ويجعل صاحب
 البزدي كالميتة لانه لا يؤكل وهذا كله قبل الدباغ واما بعد الدباغ فمباح
 وينتفع به لظهوره فان قلت نجاسة جلد الميتة لا تنقل بغير الطويات النجسة فكان
 ينبغي ان يجوز بيعه كالنوب النجس جيب بان الطويات النجسة في الجلب باعتبار

المبيع بالبيع الفاسد
 حرام

جلد الميتة لا يملك
 بالبيع

اصل الخلقة فيمنع وجودها فيه جواز بيعه والنجاسة في التوب ليست كذلك
 فلما منع وجودها فيه جواز بيعه **قوله** واسا في صوم يوم الغر وايام التشريع
 فان الصوم مشروع باصله لكونه اسكاته تعالى على قصد القرية والنهي ان
 تعلق بواجبه وهو كونه مستلزما للاعراض عن الضيافة الموصوفة للصوم
 القرايين في هذا الوقت وهذا الاعراض وصف لازم للصوم لانفسه لتصوره
 بدونه في الجملة وهذا آية المفارقة لكنه لا ينفك في هذه الايام فيكون وصف
 متصلا فصار مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيحكم بفساده فان قلت
 لو كان النهي للاعراض لكان ينبغي ان يات من لم ياكل بدون النية قلت
 من لم ياكل بدون النية لعدم الطعام او للمحبة او لعدم شهته لانه لا يترك
 عن عذر اما من لم ياكل مع القدرة على الطعام وعدم العذر فلا نسلم انه لا يترك
 قال السر قنري وفيه بحث لان الاساك انما يكون له تعالى ان لو كان باذنه يترك
 لضيافة الاخرى صاحب الشرع عن كونه وقتا للصوم كالليل واجيب باننا نسلمنا
 ان الاساك انما يكون له تعالى بذلك القيد لكن لان نسلم ان النهي ورد عن الصوم
 بعينه حتى ينقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة فالغنى الا ان
 الاعراض لما كان لازما للصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم نهيا عنه لا
 لذاته فبقى الصوم ما ذونا فيته بالنظر الى اصله **قوله** وزها للضيافة اخرجه
 صاحب الشرع ممنوع لان النهي الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا يقتضي
 حرجا عن الوقت بل بقاؤها محلا لما بيناه من اقتضاء النهي القصور
 وفي الطريقة المعينة والتحقيق ان صوم هذه الايام يشتمل على تركين ترك
 للمفطرات الثلث وترك اجابة الدعوة فبالنظر الى الاول يكون عبارة
 وبالنظر الى الثاني يكون منهيا عنه لما فيه ترك الواجب والصفة الاصل للصوم
 هو الاول دون الثاني لاختصاص الثاني بهذه الايام فصارت التركة الاولى بمنزلة
 الاصل والثاني بمنزلة الوصف فبقى الصوم في هذه الايام مشروعا باصله دون
 وصفه فكان فاسدا **قوله** ولذا الرزدران بصوم يوم يخرج هذه الظاهر اراوته
 وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه لا يبيع وهو قول زفر ولا يفتي ان الصوم
 غير مشروع عندهم **قوله** ولكن يفسد ويقتضي لانه لا ينفك عن الوقوع في المعصية
قوله اذا حصل بالقبض لانه ان يقول باذن المالك لان القبض لو لم يكن باذنه لا يقيده
 المالك ويكتفي بالاذن والالزام بالقبض المشتري بخضرة البايح ولا يبيعه واما بعد
 الافتراق لا يفتي اذ لا يصح اذا لم ينقد الثمن او كان الثمن خيرا واما التحلية

فليست قبض على الشيء كذا في المجتبى وفي خلاصة التحلية قبض في البيع الفاسد
قوله لكونه سببه فاسدا غير ان الزمام بالضعف وحاصله انه سبب في المحذور
 وما هو بسبب محذور طلب الشرع دفعه بالقدر الممكن وان رتب حكمه وجب احرازه
 باعدامه بعد فعله صار ضعيفا ودرينا حكم السبب يتأخر عنه في الشرع بسبب
 من الاسباب فاخرناه الى القبض ليناكده العقد فيوجب حكمه كالسبب
 لما ضعف السبب لم يثبت الملك فيها الا بالقبض انتهى وبيان ضعف السبب في الية
 لانها حال ليس في مقابلة حال والاصل ان حال الانسان لا يخرج عن ملكه الا في
 مقابلة حال وقوله حكم السبب قد يتأخر عنه كما في البيع بشرط ان يمارى والمبيع في
قوله وفي الهدية وهكذا في شروح لجام الصغير وغيرها قال بعض الشارحين
 فلهذا عرفت ان الانتقال الى غلظ الذهب حيث قال لكان اذ صحة النذر في
 وجوب الغنم لاني الاول انتهى قول ان اراد الانتقال بقوله لاني الاول احي
 لاني وجوب الاول فصار صاحب ولم يغلظ وهو الظاهر وان اراد لاني جواز الاول
 فقدر سله **قوله** وهو الدرهم الزاير في الربوا فاصله ان بيع الربوا مشروع باصله
 لوجود ركنه واحله في المحل وغير مشروع بوصفه وهو الفضل المحلى عن العوض الذي
 به تغوث المساوات التي هي شرط جواز العقد في الربوي يات بشرط ان لا يتابع
 فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا كرك فان قلت
 المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون الطهارة قلت هذا انما يتوجب
 ان لو كانت المساوات شرطا لانقضاء البيع ووجوده شرعا وهو مسلم بل بشرط
 الصحة فيبطل الصحة وبطلان الصحة لا يثبت بطلان اصل البيع لجواز ان يكون
 فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلوة وتنعدم عندها ولو سلم انها
 شرط لصحتها لكن الصلوة لا توجد مع الفاسد بخلاف البيع **قوله** والشرط الفاسد
 في البيوع الفاسدة الى حاصله ان الشرط الفاسد في معنى الدرهم الزاير حيث
 انه فضل خال عن العوض مستحق بغيره المعروفة فيكون في معنى الربوا وقد نهى النبي
 عليه السلام عن بيع وشراء والنهي راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا
 للمالك لكن بصفة الفاسد والمحرمة والشرط اوزاير على البيع لازم له كونه مشروطا
 في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله** والخير حال غير متقوم ثم حاصله
 ان البيع بالخير بان يجعل الخير ثمنا لا مبيعا مشروع باصله لوجود ركنه في المبيع
 وهو قوله ما بيعت واشتريت في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو
 الثمن لان الثمن يقع في البيع فمثابه الوصف من هذا الوجه لان المقصود

في البيع هو المبيع ولهذا يشترط وجوده ويؤثر هلاكه وانما كان الخمر مالا غير
 متقوم لان المتقوم ما يجب ابتاعه بعينه او بمثله او بقيمته وهي ليست
 كذلك ولهذا لا يجب الضمان بالتلف اذا كانت له اسم فصلت ثمنه ووجه دون
 وجه فلا يمنع اصل الانقضاء فصارت مشروعا باصله دون وصفه فقلنا بالفسخ
 لا بالبطالان لكون الثمن غير مقصود لانه وسيلة الى الاعيان واوردان الثمن
 ركن البيع كما لا يخفى بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم بوجوب بطلان
 المبيع ولا يتم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا واجبا بان ذكره ركن لا وجوده
 والكلام فيه لانفقاد الاجماع على ان من اشترى شيئا بثمن وليس في ملكه
 شيء يجوز ولا يلزم من عدم التقوم بطلان المالة لانها معنيان منفكان
 لهما وهذا بخلاف بيع الخمر بالدرهم حيث لا ينعقد لان الدرهم تعينت
 للثمن فبقيت الخمر مبيعة وهي لا تصلح لذلك لعدم تقومها فلا ينعقد البيع
 لانعدام المحل بخلاف بيع الخمر بالعمدة فانه فاسد كبيع الرضخ بالخمر لان هذا بيع
 مقايضة وكل واحد يصلح ثما ومثما بخلاف بيعها بالدرهم لانها تعينت
 فيه مبيعة وبخلاف البيع بالمثنية وبكلها حيث لا ينعقد سواء كانت ثما او
 مثما لانعدام المالة مالا ومالا وانما تحدث المالة في الحيلة بصفة الرباغة
 فلا يكون مالا قبلها فانعدام البيع فيه حتى لو قضى القاضي بجوازه لا ينفذ كذا
 ذكره الشرحي ويشكل على كونه حيلة المينة ليس بحال مسئلة ذكرها قاضي في ان
 في فتاواه وغيره وهي رجل له غنم للتجارة تباوى نصابا فانت قبل تحول
 فلوها وبيع جلد هان فبلغ قيمته جلد هان نصابا فتم عليه تحول كان عليه
 الزكاة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدباغ لكان بمنزلة هلاك النصاب في اشتاء
 التحول ثم وجوده في آخره وفي الكشف المراد بالمينة التي ماتت قتلها
 اما التي ماتت بالخنق او الجوع في غير محل الذبح فالبيع فيها فاسد وهذا هو
 الشرح لبيان كونه صوم يوم النحر مشروعا بوصف وكان ينبغي له ان يتبين
 كما بين غيره ونحن قد بيناه قبل **قوله** جمع مضمون من ضمن الشيء بضم
 بفتح ضم كتابه كذا كان مضمون كتابه كذا **قوله** الملاح جمع ملقوة
 وهي ما يبطون الآفات كذا في الصحاح وفي الفائق جمع ملقوج يقال
 لثمن الناقة اي ولدت وولدها ملقوج به الا انهم استعملوه بخلاف لاجار
 انتهى **قوله** فكان النهي عن هذه التصرفات شيئا وبطلان المشروعية على سبيل
 المجاز لعدم حملها على الحقيقة وهو ما ينص عليه وجوده في غير ما قيل من به

بدون المبيع لا يتحقق

الصحة

الصحة والمشروعية كما ينعقد ما من بحقيقة الشئ بجامع ان المنة تعينت بكل
 منهما وان كانت المنة بالشئ بعدد بقاء المحل والمنة بالنهي لا بعدد على ان
 هذه الامور لا تدر نفضا لان النهي انما يثبت المشروعية اذا امكن اثبات
 موجب وهو المنة مع المشروعية لا مطلقا وانما لا يمكن فيه **قوله** لان رفع
 الاباحة لا يكون شيئا يذم على قول من يقول ان الاباحة ليست حكما شرعيا
 اما على قول من يقول بانها حكم شرعي فلا نسلم عدم الشئ **قوله** قلت انما يتم
 لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه في اول زمان نبوته ويمكن ان يقال
 قد ثبت علمه عليه السلام بوقوعه لان العلماء صرحوا ببيع هذه الاشياء
 ولو لم يطلقوا على مشروعية قبل ما حكموا بذلك لانهم انما يريدون الشئ
 الشرعي لا اللغو على ان بيع الخمر كان مشروعا في شريعة يعقوب كاني قصة
 يوسف وعم ونكاح الحارم كان في شريعة آدم ويمكن في اطلاق الشئ كون
 المنسوخ مشروعا في شرع ما ولا يشترط مشروعية في شريقتنا ولكن سلمنا
 فيكون مجازا كما قد ساه **قوله** او مفعول مطلق اي قال ذلك قولا ويجوز ان يكون
 مفعولا لاجله اي قال ذلك لاجل القول بكمال القبح **قوله** وهي اي عدم صحة النهي
 آية كون القبح حقيقة فثبت بمطلقة القبح الكمال اذ النقص موجود من وجه
 دون وجه والكمال في صفة القبح ان يكون بعين النهي عنه لاني غيره وجواب
 انما لا نسلم ان الكمال في كونه النهي عنه قبيح العينة بل ذلك مسلم في احتمالات
 اثنائي الشرعيات فالكمال فيها ان يكون القبح لغيره بالنهي على حقيقة
 كما تقدم **قوله** لما بينهما من التضاد لان المشروعية يقتضي المحل والمعصية
 تقتضي المنة **قوله** ولهذا الخ ظاهر على ما ذهب اليه الشرحي من ان النهي عن
 الامور الشرعية يقتضي ان يكون النهي عنه قبيح العينة قبل هذا التوقيع على
 ذلك مشكل لان الزنا والغصب وسفوح المعصية والاستيلاء على مال المسلم
 من الافعال المحسنة والنهي عنها يوجب القبح لذاتها بالاتفاق ولهذا لم يقل احد
 بشر وعينه باللفظ والزنا اللزوم الا ان يقال نحن لم نجعلها سبعا
 للمنة والملك مشروعية باعتبار بل لما ذكره قريبا فيكون التوقيع على كونه النهي
 مقتضيا للقيح وعدم المشروعية مطلقا من غير تفسير بالنهي عن الافعال
 الشرعية واكثر اهل الاصول جعلوا في هذه الفروع المذكورة نفضا على
 القاعدة وهي ان النهي عن الافعال المحسنة يقتضي القبح لغيره وبلا ينفذ حكما
 شرعيا فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة لاحكام المنعفة مع

طريق الشئ
 ه
 لا

انا اثبتنا هالكن لا بخصوص لا لافعال المذكورة لما ستوف **قوله** لا يثبت
 حرمة المصاهرة بالزنا علم ان حرمة المصاهرة عبادة عن ثبوت 9 مات اربع
 حرمة الموطونة على آباء الواطي وان علوا وحرمتها على ابائهم وان سفلوا
 وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن على الواطي **قوله**
 والزنا هو ام محض احترز بالمحض عن الوطى بشبهة كالوطى بالكناح الفاسد
 ووطى بجارية المشتركة فان الحرمة المذكورة تثبت فيهما بالاتفاق **قوله**
 لانها نعمة احترز بالنعمة عن وجوب الاغتسال وفاد الصوم ولا واد
 والا عتقها لانها وان كانت احكاما شرعية لكنها ليست بنعمة فيجوز
 اثباتها بالزنا **قوله** بل يوجبها الولد لانه يكمل له نصف الى كل منهما ثم اقيم
 الوطى ودواعيه مقام الولد لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق فجعل الولد
 كالحاصل تقديره واعتبار الاحباط وما قام مقام غيره بغير علم صفة
 لاصلة لا صفة نفع كالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة التطهير اعتبر فيه
 صفات الماء في الطهارة لا صفات نفعه من التلوث والتغير فكذا هنا لما اقيم
 الذنا مقام الولد لا بغير صفة الوطى وهي الحرمة بل صفة الولد وهي علم لا بوصف بالعلم
 ولا بالحرمة وما روى انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلثة فذكر في معلول
 خاص لانا قد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشوة في ام الدنيا والدين فيكون
 دليلا على ان الحديث ليس على عمومته ولهذا يثبت جميع الاكرامات في قبول شهادته
 وعبادته وصحة قضاؤه وامامته وغير ذلك فيستحق هذه الاكرامات ايضا كولد
 الرشوة فان قيل ما ذكر قوله امرنايت بالراي فلا يعارض ما روى عن ابن
 عباس رضي الله عنهما ان ذلك موقوف فيجوز ان يكون مذهبهما وان كان مرفوعا
 فانما لم نجد الحرام محررا للحلال وانما يثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف بالحرمة كما
 على انه غير مجرى على ظاهره فان كثير من الحرام يحرم للحلال كوقوع قطرة خمر او دم
 في ماء قليل وكوطى الاب جارية ابنه ومذهبتنا في هذه المسئلة مروية عن عمر
 وعلى وابن عباس وابن مسعود وابي عثمان بن الحصين وسروق وذكر في
 الاسرار في الطريقة المرفوعة ان في المسئلة اجماع الصحابة رضي الله عنهم **قوله** قال عليه
 السلام نكح اليد ملعون لم اجده في كتب الحديث وانما ذكره المشايخ في كتب
 الفقه **قوله** ثم يتعدى الحرمة من ذل الى الفروع الى هذا الكلام انما يدل على تحريم
 اصول الولد على فروع فقط وليس فيه ان اصول كل منهما وفروعه تحريم على اصول
 الآخر وفروعه يمكن ان يقال فروعها ينسب في فروعها لانه اذا اقيم الاصل

والاصل ان الاغتسال مشروع
 وهو موقوف في الزنا وفي المصاهرة
 والاحكام والآداب في باب
 التغليب لا في باب الكراهة
 فيجوز اثباتها بالزنا

نكح اليد ملعون

حرم الفروع ولان قوله يتعدى الى اصوله ان اصول كل منهما وفروعه يحرم على اصل
 الآخر وفروعه **قوله** وقد يوجد ولد الزنا اصلح هذا جواب لسؤال بان يقال قد روى انه عليه
 السلام قال ولد الزنا شر الثلثة فكيف يثبت به التحريم في المصاهرة واجاب
 بقوله وقد يوجد الخ **قوله** قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل كما سقطت
 حقيقة البغضة في حق آدمم لذلك حتى حلت له حوا ولك ان تقول هذه الضرورة
 معدومة في الزينة فينبغي ان تحرم على الزاني واجواب انا لو قلنا بحرمتها عليه
 لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما وان اردنا طريق الحل بينهما
 وفقر رغبات غيره اليها لشرتها بالفاحشة والى ان ينزله الحكم في الشرع
 وهو الوطى الحرام على الاصل وهو الوطى الحلال **قوله** وهكذا او غيبة وقضى بالضممان
 او تراخيا يملكه الفاضل عندنا مستند الى وقت الغصب **قوله** ثمرة الخلاف
 نظير في تلك الاكساب ووجوب الكف عن نفاذ البيع فغصب الكسب للغاصب
 والكف عن البيع صحيح وعنده الكسب والكف عن البيع صحيح وعنده الكسب
 باطل حتى ان بعد ملكه في يده ان يطالب الغاصب بالتمن ولا يلزمه شيء بالملك
قوله بل ثبت شرطا حكم شرعي وهو الضمان الخ فان قيل لو كان ثبوت الملك
 في المفسوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمفسوب منه لما ثبت الملك
 قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يملك الكسب له قلنا ليس المراد بسبب الملك
 هو ملك الضمان او تقرر الضمان بل السبب هو الغصب لكن لا في حيث كونه مفسوبا
 من الغصب بل من حيث كونه شرطا حكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقعة
 على خروج المفسوب من ملك المالك لكون القضاء بالقيمة جبر الخافرات
 اذ لا جبر بدون القوات ولما كان زوال ضروريه بالتمسك في الزوال المتفصلة
 التي لا تبعية لها كالولد بخلاف المتفصلة والكسب فانها تتبع تحقق ثبوت
 الاصل **قوله** ضرورة انه لا سائبة في الاسلام برؤا المبيع شرطا لغير المشتري
 على قول الجاهلية ربح فانه خرج من ملك المالك ولم يدخل في ملك المشتري
 وكذا برؤا الواقف على قولنا قبل الحكم وبعده على قولهم وعنده الكسب ويمكن
 ان يجاب بان هذا خلاف الاصل اذ الاصل في الاموال المملوكة والوقف
 باق على ملك الواقف ولذا يرجع اليه الثواب **قوله** في لاحاجة الى زوال
 ملك العين عنده لئلا يلزم اجتماع البدلين وانما يحتاج الى ذلك لو كان
 الضمان بقابلة العين كما هو عندنا واقول في كينفي المؤنة وتزويج المسئلة
 عن ان يكون في هذا الباب فلا يكون واروة على ما صلبنا المكلف الى تعليقنا

فان كان الرجل منهم
 سائبة ويجعلها كسبي
 فاصح في الزنا
 الا لا يحتاج
 سورة المائدة

الخ بعض اذا كان الضمان في مقابلة
 زوال اليد عنده فلا يحتاج
 الى زوال ملك العين

بما قلناه ولا يصح ايرادها مفرقة على اصله **قوله** واعلم ان دليلنا في هذه
 المسئلة قوله عليه السلام في اشارة العنصبة المصلية اطعموها الاسارى
 امرهم بالتصدق والتصدق بملك الغير اذا كان ماله مملوكا لا يجوز بل يحفظ
 عليه ملكه فان تعذر يحفظ عليه ثمنه فاعلمنا ان الفاضل بملك العنصبة
 بهذا الدليل بل ما قلناه اولى مما قاله الخصم من جهة العقل ايضا لانه بدل عما هو
 مستقوم عند الامكان والمضم جعله بدلا عما ليس بمستقوم مع امكان جعله بدلا
 عن المستقوم ولا نظير له في الشرع **قوله** وفي قصص القتل لا وجه لخصم الرخصة
 في ذلك بل وكذا اقامة الفطر وسقوط الجمعة والا صحت وكونها في حق من عليهم
قوله وذلك بما ورده الاشارة راجعة الى قطع الطريق ولا خصوص لا يقطع الطريق
 وكذا التمر والعبد الباقي على مولاه وسفر قصص المعصية للزنا وشا زانية ومثلان
 انتهى في سفر المرأة بغير حرمة والمعتدة وانما كانت هذه الامور من قبيل المجاوز
 لانفكاك الانفكاك في الجملة اذ القطع والتمر مثلا بوجده دون السفر
 بوجده وبزنا لانه لو قصص المكاني الذي يصير مباحا فربما يردون قصص الاعارة
 صار مباحا ولو قصص الاعارة بدون قصص ذلك المكان لم يصح مباحا وفي
 احتياقي محل الخلاف في اثناء السفر على المعصية اذ لو اثناء سفر مباحا
 ثم غير قصد الى معصية فانه نيت الرخصة اتفاقا وكذا الخلاف فيما اذا لم يكن
 للمسا فر قصد صحيح كطواف الصوفية لرؤية البلاء **قوله** في المتن ولا يملك
 الكافر مال المسلم بالاستيلاء واعلم ان الكفار اذا غلبوا المسلمين
 وازروا الاموالهم بدارهم ملكوها عندنا خلافا لما في شرعنا لا يخفى ما ان
 يسلموا او يغلبهم فان اسلموا فلا سبيل لاصحابنا عليها القول عليه السلام
 من اسلم على مال فهو وان غلبهم المسلمون واستنفذوا فرائد يديهم
 فان جاد اربابها فوجبه وها قبل القصة اخرها بالقصة ان اجبوا
 واما المتأني فلما اخذوه لعدم الفائدة لانهم اذا اخذوه ردوا مثله للفعل ثم
 وعنده انما فقي يا خذونه بغير شئ لان الكفار لم يملكوها عنده وعندها بثمنه
 او قيمته **قوله** انى بالاحراز الخ فبذلك لانهم قبل الاحراز لا يملكوها كذا في الزملي
 وان دخل المسلمون دار الحرب وغلبهم المشركون ملكوا اموالهم حين الوقوع
 لغزاة العنصبة تبين الدارين فيملكون قبل يلزم على هذا الاستيلاء وهنم
 على رقابنا فانهم يعتقدون بلباسه ذلك لكونه اخطاب معدوم ما في مقامهم
 لا تعطى ولا يتنا عندهم اجيب بان مدار المسئلة ليس اعتقادهم بالابادة

كطواف الصوفية
 لرؤية البلاء

بل هو العنصبة والعنصبة في الرقاب متساوية بالجزية المتساوية بالاسلام فلا يملك
 السفوط **قوله** فان قلت هذه المسئلة لا تصلح الا حاصله ان السائل يقول
 تفريع هذه المسئلة على الاصل المختلف فيه وهو حكم النهي عن الافعال الشرعية
 في اقتضاء القبح غير مطابق للمفترج عليه لان الزنا والغصب وسفر المعصية
 والاستيلاء افعال حسنة والنهي عنها يوجب القبح لذاتها اتفاقا وحاصل الجواب
 ان التفريع على كونه النهي يقتضي القبح وعدم المشروعية مطلقا عنده من غير
 تقييد بالنهي عن الافعال الشرعية كما ظنه بعض الشارحين الاول ان يقال
 ان هذه الفروع واردة على اصله نقض على قاعدة ان النهي عن الافعال حسنة
 يقع على ما يقع لعينه لانها امور حسنة مع انها مفيدة لاحكام الشرعية فيكون ناقصة
 لما اصلناه فوجه جواب كل نقض ودليل كل فرع **قوله** كمن اخذ صيد الحرم واخرجه
 لا يملكه فيه نظر لان هذا يناقض قوله في الجواب عن هذا السؤال وكذا الصنف بعد
 الاموال يملكه حتى يجوز بيعه والجواب ان في المسئلة روايتين احدهما ما ذكر
 اولنا من ان ذلك في شرع الهداية والثاني ما ذكره ثانيا من ان بيعه في اجماع الصغير
 وهذا هو المذهب وذكر في المحيط ولو اخرج الصغير الى كمل بضاعه او ذبحه او اكله جاز
 البيع ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده عليه في كمل بغير الملك فيه والواقف
 عليه اليد ابتداء انتهى **قوله** قلنا الفعل الممتنع حكم الابدان فان قيل لما كان
 الابدان والبقا سواء كان في الابدان كان الاستيلاء على محل معصوم فكذلك
 في الابدان واجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين لكونه صنف
 وجوه القلب كما سنده ان شاء الله تعالى واعلم ان المص لم يذكر الجواب عن هذه
 الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبت لقاعدة المذكورة ليسهل
 دفع اشكال ذلك على من يطبع سليم والشارع تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضا خا
 واعانة للمبتدئ **قوله** حتى يجوز بيعه في شرع الهداية وغيره ان باعده رد المبيع
 ان كان قائما ووجب القيمة ان كان هالكا سواء كان باعده في الحرم او بعد اوجه
 الى كمل لانه في صيد الحرم ولا يملك اوجه **قوله** لكن يجب عليه ارساله الى بيته او الى
 صديقه او بيته في بدرجل وبيعة يحفظ له الى ان يحل من اوانه اذ بذلك يحصل عدم
 التفرص لان بطيئه ويضيقه ولم يزل منه ملكه بالارسال حتى لا ان يسترده
 بعد الاجلال كذا ذكره الترمذي وفي شرع الهداية لو صاده في الايام ثم ارسله
 ثم حل فوجبه في بدرجل فليس له ان ياخذ منه لانه هلكه بالاخذ في الايام انتهى
 ولو ذبح يجب الجواز لانه الواجب وهو الارسال ولو مات في يده يجب الجواز

بحث العام

للجانب على الامام هذا وفي المحيط لوارخ صبيح الحوم الى المحل ستر الى ثمانية
 فان ارسله في كل ضمن لانه زال امنه بالافواه فاما لم يعد الى ثمانية بارسله
 في الحوم لا يبرأ عن ضمانه انتهى وينبغي ان يكون هذا هو المعتمد واعلم ان المص
 لم يذكر الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبت
 القاعدة المذكورة تسهل دفع اشكال ذلك على من لا طبع سليم وان شاع تخرج
 بذكر الاجوبة كما ترى ايضا فاولها ان للمبتدئ **قوله** لانه كالجوز في العام الذي ليس
 بجوز حقيقة لان الجزء في المركب ويلزم من زواله زوال المركب وليس بالكتابة
 الى العام كذلك **قوله** في به خاص العين الخ فان قلت بقي خاص الجنس داخل
 لصدق احد عليه قلت تناوله الافراد ليس بطريق الرضخ لان اللفظ الموضوع
 للجنس واحد فانه افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع فلهذا خص وان الفتى
 اليها فهو العام فلو كانا افراد لا يصدق في خصوصية لكونها غير ملحوظة
 للوضع وحيث يخرج الخاص باقاسه بقوله ما يتناول افراد **قوله** لان ازار الشئ
 ما يصدق الشئ على كل واحد منها الى آخره حاصله الفرق بين الافراد والاجزاء
 ان الشئ اذا كان له افراد لا يصدق الا على مجموع تلك الاجزاء التي تركب منه
 حتى لو زيد عليها ونقص منها تبدل الاسم واما اذا كان له افراد فانه لا يجب صدقه
 على مجموعها بل يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة اذا نقص منها
 واحدا وزيد سمي بالاسم ونعته المستمى بخلاف لفظ الرجال مثلا فان يتناول
 الثلثة والاربعة والعشرة والمائة والالف وغيرها ولا يتبدل الاسم
 اذا نقص من الالف او المائة او العشرة شئ بل يصح ان يقال رجال ثمانية
 والتمعة وخمسة عشر وثلثين ولكل ما زاد على الاثنين لان اقل افراد
 ثلثة اذا افراد كل شئ بحسبه **قوله** احترز به عن النكرة في سياق النفي هذا ان
 اريد من النكرة نفي العموم في المفرد لانها لو كانت تنناول افراد مشقة
 المحذور فتناولها لكانت سبيل البدل لا الشمول فلا يطلق عليها اللفظ
 العام الاما اذا اريد منها عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في
 الجمع فهي داخلية في التعريف ويطلق عليها اللفظ العام حقيقة لا سيما في
 المحققين من شراح ابن الحاجب واما الخارج بهذا القيد النكر وجده محلا
 للشمول على الاستفاد بجمعه ان يكون متناولا لجميع ما يصلح له تناولا بحسب
 الدلالة وفاقا للمحققين في القول بان الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص
 لا يجوز الاسلام وفيه واقعة على جعل الجمع المنكر داخل في العام حيث كان المعتمد

مطلوب
 الفرق بين الافراد
 والاجزاء

في العام

في العام عندهم هو النظام جمع من السيمياء باعتبار امر مشترك بينه وبين غيره
 اوله فظهر بهذا فائدة هذا القيد على كل حال فان قلت كيف استقام جعل النكرة المنفية
 من قبيل العام ولم يكن موضوعا لافراد وانما وضعت لفرد منهم فالافراد فيها
 من المحتملات لامن المتناولات ولم يستقم جعل الجمع المنكر منه وقد وضع
 لافراد لفرد منهم وما زاد ان الاقليات الموضوعات قلت اما الاول فقد استقام باعتبار
 الوضع النوعي اذ قد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الافراد
 باستقواء اللفظ لكل فرد منها في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد والمجموع في
 المورد في الجمع لا بمعنى نفي العموم الذي هو تناول على سبيل البدل وهذا هو معنى الرضخ
 النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا
 بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك واما الثاني فلانه انما لم يستقم لعدم دلالة على الشمول
 المستغرق لما وضع له فانه لا يتناول الى النظم من مثل رجال وقوم سوى مطلق
 الجمعية وهو آية عدم شمول الرضخ وما سلب عنه الشمول الرضخي فليس بعام
 فان قلت هذا واضح في الجمع المنكر اذا كان جمع قلته كثلثة فانه ليس بعام اتفاقا
 لانه عشرة وما دونها فلا يتم اما اذا كان جمع كثره كرجال ولم يكن مصفا كالعبيد
 ورجال فلا القوة دليل عموم وعلا شأن الذاهبين اليها ما قوة دليله فلانه يصح
 اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا عمل على الاستفاد كان ملا على جميع حقايقه لانه
 لو لم يكن للعموم مكان مختصا ببعض وليس باتفاقه وقياسه بالنكرة فاسد
 لصحة اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة لكون بعض المجموع بخلاف النكرة فانها
 لا تطلق على الافراد الا على سبيل البدل واما علا شأن الذاهبين اليها فليس
 ممن قال به كالامام الدبوسي وشمس اللثة وغير الاسلام وغيرهم فانه هذه الحق
 فالظاهر من حال المنقصر عدم مخالفة صاحب اصله ان ليس في كلامه ما يتنا فيه
 قلت باوضح لك قد ظهرت فائدة الاضافة بهذا الفصل عنه واما ما لم يتضح عندك
 فقد ذهب اليه جمهور الشافعية وبعض العراقيين من اصحابنا ولا يخفى علا شأنهم
 ايضا وامكان تقوية ادلتهم بما هو ظاهر لها وهادم لا ينافيها مما يؤدي كحاجة
 الى التطويل المثل واما كلام المنقصر فقابل للمذهبين بما سمعته من التفسير هذا
 وارد على هذا التعريف بان العلم لوتناول افراد الزيدون مثلا وكل فرد خاص
 زعم تناول الشئ صده وهو محال واجيب بان زيدا اذا توهم فيه الاشتر اك
 استغنى بخصوصية وح فلا يلزم تناول الشئ صده لا يقال هذا الا بضمير لانه على ذلك
 التقدير يبقى النوع لا اذا تحول عن الشخص بقى النوع فيكون خصوصيا نوعيا



او جنسيا وعاد المحذور لاننا نقول المخصوص النوني اذا اعتبر فيه التوحيد يكون
 خاصا ويجوز اعتباره ككثرة فيه ايضا وهذه الحجة لا بنا في العموم **قوله** وانه
 الى العام قبل المخصوص ثم اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل المخصوص
 ذهب عامة المرجعية والاشاعة الى انه يوجب التوقف حتى تقوم دليل عمومه
 او خصوصه وذهب الباني والجبالي الى انه يوجب الجزم بالمخصوص كالمواحدة في
 الجسد والقلبة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وذهب جميع العلماء الى انه يوجب
 الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد ولكن اختلفوا في ذهب الجمهور من اصحابنا
 من اهل الواقع كابي الحسن الباني وابي بكر الرازي وغيرهما ومنهم من ذهب الى
 كالتعاضد الى زيد وشمس الائمة وغير الاسلام وعامة المتأخرين والمقرنين الى
 انه يوجب الحكم في جميع ما يتناوله قطعاً ويتبين الا في عام لا يمكن اجماعه على عموم
 لعدم قبول محله لذلك كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان
 مرجعه وهو في المساواة في جميع الوجوه غير ممكن لمصطلح المساواة في بعض الوجوه
 كالحديث والانسانية والجسمية والذكورة والانوثة فيكون اذ ذاك كالمجمل
 فيجب التوقف فيه الى ان ينظم المراد منه وذهب جمهور الفقهاء والمكتبيين الى انه
 يوجب ظنا ولو من غير الشك في مال البه طائفة من مشايخنا كابي منصور
 الحاتري واختارنا نحن اسم فند حتى قالوا بان خبر الواحد والقباس
 يصلح لمخصصاته ابتداءً واوله كل من هذه المذاهب المذكورة في المطولات
 فلا تطيل بذكرها **قوله** اي بحيث يقطع الشبهة عندنا اي بمعنى انه لا يحتمل
 التخصيص الا ما استثنى لوجود القرينة المانعة كقوله تعالى ان الله بكل شئ
 عليم وما من حقيقة الا ويطرقها احتمال الى **قوله** ولنا ان اللفظ اذا اوصف
 لمعنى لا يعنى والعموم اذا وضع له اللفظ فكان لازماً قطعاً حتى تقوم دليل
 المجاز وفيه شئ لان العموم لم يتعل نصاً عن الواقع بل اخذ من مقتضى موارد الاستعمال
 وحاصله ان وضع الالفاظ للمعاني علم بالاستواء وفيهم المعنى من اللفظ بدلالة
 القرينة علامة فند **قوله** ولو جاز ارادة البعض في العلم ان الشارح استدلال
 على ان مرجع العام قطعي او لا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانياً واجاب عن
 متمسكه ثانياً بالتضمن اما الاول فنقول ان اللفظ اذا وضع في واما الثاني
 فتعبر به لوجاز متمسكات العام في غير قرينة لا ترفع الامان في اللغة
 وكذا عن الشرع اما عن اللغة فانه يصير كل ما وقع في كلام الرب من الالفاظ
 العامة محتملاً للمخصوص فلا يثبت قيم ما يفهمه السامع من العموم واما

احتمالاً ناشياً عن دليل **قوله** لانه
 يحتمل ان يخص اذ عام الا في
 احتمال التخصيص مع م

ارادة بعض م

غير الشرع

عن الشرع فلان خطاب الشرع عامة في الاغلب فلو جاز ارادة البعض
 من غير قرينة لما استفاد من الاحكام بصفة العموم لاحتمال التخصيص لا بصفة
 المخصوص لعدم قرينة وذلك يؤدي الى التلبس على السامع وتكليفه بما لا
 يطلق واما الثالث فقد ذكره بطريق المفهوم من جواب السؤال الاخير
 وتقدر به ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي في
 القطعي بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ من الدليل وان اريد انه
 يحتمل التخصيص احتمالاً ناشياً عن دليل ممنوع ولا نسلم ان احتمال
 التخصيص الذي يورد الشبهة شايع بل في غاية القلة لانه انما يكون بكلام
 متقل معارن للعام وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على
 بعض الافراد مطلقاً ولا شك في شيوع وكثرة واصل ان جسد التخصيص شايع
 لكن النوع الذي يمكن ان يحل عليه صورة النزاع قليل **قوله** ولما قل ان يقول
 الخ حاصله ان اعتبار ارادة المخصوص باطل ولما لم يكلفنا الله تعالى باليسر
 في الوسخ سقط اعتبارها في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنه بقيت
 في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي مع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرفع
 الامان واجيب بان التكليف لما كان بحسب الوسخ وليس في وسعنا التوقف
 على الباطن لم يثبت الارادة الباطنية في حقنا لا علم ولا علماً واقيم السبب
 النظام مقتضى الباطن يتسراً فيبقى ما يفهم من العموم قطعياً وفيه شئ
 اذ عدم اعتبار الارادة الباطنية في حق السامع لا ينافي في حق العلم وان
 العمل **قوله** ويمكن ان يجاب الخ وذلك ان نقول لا يلزم من نفي الاحتمال في تتبع
 نفيه في الاصل لان الاقوى لا يلزم ان يتتبع الادنى بخلاف العكس ويمكن
 اجواب ان الحكم البسيط اذا تعلق بشيئين كان كالمشترك فانه انفي من
 يلزم نفيه من الآخر **قوله** فان قلت خبر الواحد محتمل اعلم ان المراد خبر الواحد
 الجسد الشامل لما ثبت به الواجب والسنة والمسبب لا الذي مفهومه
 قطعي كما توهم بل هذا الحكم ثابت لمطلق الاحاد والمراد بالاحتمال في العلم
 تجويز كذب الرواة لعدم التواتر بالاحتمال في العمل كونه خاصاً عاماً مشتركاً
 متوقفاً الى غير ذلك فاستغنينا عن الاحتمال في حق العمل لانا لو لم نسقطها
 علمنا به لان الشئ اذا احتمل امرين سقط العمل به واما في حق العلم به فالاحتمال
 باق اي يكون حديث الرسول حتى لا يكفر جاحده اذ لو لم يكن الاحتمال باق في حق العلم
 يكفر جاحده ويثبت به القضية كالمواتر وهو ساق للتردد فيها يفيد مفهومه

من الوجوه تارة ومن السجبات والسنن اخرى فقد قلتم يستعوط الاحتمال
في الفرع وهو العمل دون الاصل وهو العام فمما يتم ما ذكرتم من اجوب **قوله** قلنا ان
احتمال ناشئ عن دليل بعينه الاحتمال الذي في جمل الواحد والمراد بالدليل كونه غير
متواتر لان المتواتر امر قطعي بالاتفاق وغيره ظني بخلاف العام فانه الاحتمال
فيه ناشئ عن غير دليل كونه تجويزا عقليا ولا يلزم في عدم سقوطه غير ناشئ
عند **قوله** فغنى ما يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه
وذلك لانه لما كان ظنيا عنده فيجوز تخصيصه بالظني الا بعد تخصيصه ابتداء وعنده
لما كان قطعيا لا يجوز تخصيصه بظني الا بعد تخصيصه بقطعي مثله لان التخصيص
بطريق المعارضة لما سياتي والظني لا يعارض القطعي وانما جاز تخصيصه بظني
بعد تخصيصه بقطعي لانه صار ظنيا **قوله** وسقطت بقاء التصنيعة عند النسبة
كما يقال في حصة حنفي اذا نسب الى فعيلة بضم الفاء وفعلها تحذف تاء
الثاني والياء الا ما استثنى فنقول في حريته وقرينة وقرينة وحقيقة
وصحيفة وصدقية جري وقرطبي وقرني وحنفي وحنفي وحنفي وحنفي وحنفي الى
فيعمل يقال فعيلى من غير حذف فعل هذا قبل الدين حنفي والمذهب حنفي
وابو حنيفة حنفي غير حنفي ومتبع الى حنيفة حنفي وحنيني والشافعي
ومتبعه حنفي غير حنفي **قوله** وماروي انس بن مالك الحديث شفق عليه
قوله فسخ بقوله عليه السلام استنصر هو البول فان عاتة عذاب القبر منه
افرجه الدارقطني والحاكم وعن ابن عباس رضي بلطف ان عاتة عذاب القبر
من البول فسنه هو انه افرجه الطبراني والدارقطني **قوله** ولو لم يكن العام
مثل فخاص لما صح نسخ الاول الى الحديث الاول بالحديث الثاني لان شرطه نسخ
المماثلة **قوله** وحديث الوينين الجواب سؤال تقديره انما ثبت النسخ
ان لو ثبت الثاني ولم يثبت فاجاب بان حديث الوينين مقدم لان المسئلة
التي تضمنتها منسوخة بالاتفاق لانها كانت شروعة في ابتداء الاسلام
فدل انتساقها على تقدمه لا يقال انما يدل بدليل الانتساق على مطلق
تقدم الحديث الاول وهو لا يستلزم تقدمه على خصوص هذا الحديث لانا
نقول اذا ثبت تقدمه بالدليل تقدمه مطلقا على ما لم يقع على تقدمه دليل بثبوت
يجوز ويتم له نيشا عن دليل وهو غير مقبى على ما مر فلا يعارض ما ثبت بالدليل
وتعاطل ان يقول ستمنا تقدمه لكن لانتم ان الحديث اثبت عام لما سياتي

احتمال ناشئ عن دليل عدم استعوط

تصغيره
قاعدة

قوله

قوله اللام فيه للجنس قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون للحقيقة او العهد ويكون
المراد ببول ما يؤكل كل لحم عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجنس
انما يوجد في الخارج في ضمن الشخصات فاما ان يكون للحقيقة او العهد ويكون
المراد ببول ما يؤكل كل لحم عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجنس
انما يوجد في الخارج في ضمن الشخصات فاما ان يكون جميع الافراد وبعضها
اذ لا واسطة بينهما فلا انتفت البعوضة لعدم دليلها تيقن الجميع وهو المطلوب
وعن الثاني بان سبب ورود الحديث ما روى ان سعد بن معاذ لما مات شيعت
الناس جازته نزلت الملائكة للصلوة عليه حتى كان النبي عليه السلام شبي
على رؤس اصابعه من ازواجهم فلما وضعوه في القبر ضغطته الارض
ضغطة اختلعت اضلاع فقال النبي عليه السلام استنصر هو البول الحديث
فانه كان رجلا كثير الابل ولم يتوق عن ابوالها فذا دليل على ان المراد من البول
ليس ببول ما لا يؤكل لحمه هكذا قيل ولك ان تقول في قد وجد دليل البعوضة
فلما يكون الجميع مرارا فلا يثبت المطلوب بل يكون كل من حديثين فاصحا لا يقال
العبارة للفظ للسبب لانا نقول لا اعتبار للفظ اذ لم تدل قرينة على خلافه
والسبب يصلح ان يكون قرينة على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عالما باعتبار
دلالة لانه اذا نهى عن ابوال المأكولة فمن باب اولي ثبت النهي عن غير المأكول
فيصلح ما سمي باعتبار الدلالة دون العبارة لاجل العموم والافضا اعتبار العبارة
في خاص فانهم **قوله** فيمنعني ان يبرج في خاص فلا يسخ بالعام لعدم المماثلة
بينهما اذ الخاص صحيح قطعية اقوى من قطعية العام **قوله** قلنا الاحتمال الغير الناشئ
عن دليل في حاصله ان العام لما كان موضوعا للكمل كالارادة البعض منه
بما زواكفة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بما قرينه مسا ولا احتمالات مجازات
كثيرة بلا قرينة واما تأكيد العام بكمل واجمع فلا ينافي قطعيته بمعنى نفى الاحتمال
الغير الناشئ عن دليل لان التأكيد لدفع الاحتمال اصلا لا عن دليل ايم نيشا
كما ان في تأكيد الخاص في جازي زيد نفه او عينه لدفع احتمال ارادة المجاز فلا ينافي
قطعيته فان قلت لانتم ان احتمال ارادة التخصيص في العام لم يثبت عن دليل
بل نشأ عن دليل لقول ابن عباس رضي ما مر عام الا وقد فسخ منه البعض قلت
ما نقل عن ابن عباس رضي لم يثبت فيه لان الآي التي لم يخص بها شيء كثيرة
في القرآن مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم والله ساقى السموات وما في الارض
وخلق الله السموات والارض في ستة ايام وما من دابة في الارض الا على الله

وان لم يصلح موجبا للحكم

ثم قد

رزقها **قوله** وفيما اذا وصي الى هذا معطوف على قوله ان يجوز بعضه حتى ان ينفى
 اذا وصي الى والمقصود ان هذا الفرع مما يدل على ان العام مثل خاص بلارجحان
 عليه عندنا منو مثال وانما هو لتساويهما في المجلة والافان لم ليس بعام
 حقيقة كما سنذكره **قوله** فنثبت المساواة بينهما في الوصية بالفض فيه شيء
 فان هذا بيان ما ذكره في التلويح وغيره من ان الخاص اذا كان متراجعا عن العام
 يكون ناسخا له في قدر ما ينشأ ولما كان تقدم وجه ينبغي ان يبطل الوصية في
 الفض للاول ويكون للثاني ويمكن ان يجاب بان الخاص ليس عامنا حقيقة بل هو
 خاص وخصا من ان كان ناسخا لكن هنا لا يمكن ذلك لان النسخ اعدام الحكم
 المنسوخ بالكلية وهذا لا يمكن ذلك لا يجاب النص للثاني فلا يكون باب النسخ
 بل يكون من باب التعارض لان اسم الخاص شامل للفض فمفعوله الموصي للثاني
 من غير رجوع فاجتمع فيه وصيتان فثبت كان فيه لعدم ترجيح احدهما على الآخر
قوله هكذا ذكر شمس المنة في زيادته وخر الاسلام البردوي المسئلة من غير
 ذكر خلاف وهذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول كما هو في المسئلة المتين
 اما اذا وصي بالثاني لان وبعضه لا في كلام واحد موصول ببعضه
 فان حلقة الخاص تكون للاول وفصله يكون للثاني اتفاقا لان الاول كالعام
 لتساويهما في المجلة والافان خاص متصل به فكان مخصصا له فظهر
 ع ان المراد ان يكون اطلاق الاول والفض للثاني **قوله** وهو ان الفض للثاني
 عندنا في يوسف بن بيان اختلاف المذكور في هذه الكتب والاختلاف فيما اذا كان
 الوصيتان بكلام مفصول اما اذا كانتا بكلام واحد موصول فالفض
 للثاني اجماعا كذا في المستصفي وعلى ما في هذه الكتب انما يكون هذه المسئلة
 على قول محم فخط لا لم يرجع الخاص على العام بعد التعارض لتساويهما في قوة
 الدلالة لكن فيه شيء فانما لا يتم التساوي هنا فان الفض يدخل في الوصية
 الاولى دلالا وقد جعل للثاني نصا والدلالة لاتقارن النص **قوله** فاذا كان
 مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فبقي الاجاب الاول على عمومه ويصير الاجاب
 الثاني معارضا للنص مع نفي الوي العام والخاص في الحكم فنثبت المساواة
 بين الموصي لهما في استحقاق الفض فيشطر بينهما وليست الوصية الثانية
 رجوعا عن الاول كالواوصي بجمع حتى تم للثاني بقا الوصية الاولى في
 الحاقه على حالها بلما عارض لان الوصية بالنص ليست وصية بجمع انما تم
قوله والنداء استثنى الفض من الخاص لان الاستثناء دليل لعدم وفيه

شيء

بشي اذا ليس هذا اصلا كذا لا يتقاضاه باسماء الاعداد في قوله على عشرة الا
 ثلثة مع انها ليست عامة اتفاقية فتبين ذلك **قوله** بل الفض هو فيه شيء
 لان الجزء اذا انعدم بقدر اسم الكل كالواحد بالنسبة الى العشرة واذا ازال
 الفض مع بقا الحلقه للثاني ولان اسم الخاص بالكلية بل يسمى خاصا بل انفسه
قوله هذا النوع من التوزيع انما يخص هذا بذكر التوزيع دون سابقه من مسئلة الوصية
 لان المقصود بالنتيجة من قوله انما هو لبيان ثمة كون العام بموجب الحكم قطعيا
 فلما جازع الخاص به ولا يجوز تخصيص الآية المذكورة بحجة الواحدة بلان فظني
 والعام قطعي وهو قوله مما لم يذكر واتما مثال الوصية بليس توفيقا على كونه
 كونه قطعيا بل مثال المساواة العام للخاص في الاجاب الحكم عند التعارض
 على ان الخاص ليس بعام حقيقة فلا يكون مما نحن فيه وان كان المثال لا يلزم
 مطابقة للواقع فبما هو الفكتة في تخصيص هذا النوع بذكر التوزيع دون سابقه
 وان كان يمكن ان يطلق على الاول توفيقا انفسا في حكمة **قوله** وهو ما روي انه
 عليه السلام قال المسلم يزوج على اسم الله تعالى سمي او لم يسم رواه بعضهم
 عن البراء بن عازب ولم يروك ذلك وصححه الفرائي في الاجاود وعليه عهده
 ولكن روى ابو داود في المراسل من جهة يورث زيد عن الصلت رقة بجة
 المسلم طلال ذكر اسم الله اول لم يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا اسم الله تعالى
 ورواه البيهقي والاصح وقفه على ابن عباس وقد صححه ابن السكيت وقال
 روى عن ابي هريرة وهو منكرو اخرجه الدارقطني وفيه مران بن سالم وهو
 ضعيف **قوله** فلا يجوز تخصيصها بحجة الواحدة والقياس الظنيين والذين ستم
 ان الحديث مشهور فهو محمول على حالة النسيان بدليل ان ذكره بعض الطواق
 والروايات وان تعد لم يحل ذكره في المبسوط هذا واعترض من بان الآية لا تنفي
 حرمه كل ما لم يذكر اسم الله عليه وقد خص من بعض ذلك ككل طعام لم يذكر
 اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص الغير بحجة الواحدة والقياس واجيب
 بان الاجماع لا يصلح تخصيصا كما سبق فاعلم ان حمله باعتبار عدم دخوله
 في النص بل السلف اجموعا على ان المراد الذكر حالة الذبح لا غير **قوله** فان قلت
 التخصيص الى هذه السوال مع جوابه الى قوله وهو ترك الذكر ينبغي ان يذكر في
 دليل اثني لانه دليلنا فانما لا يجوز التخصيص **قوله** قلت حاصله ان
 الآية بموجبها متناول متروكة التسمية عمدا وعنه مما ذبح باسم الصنم والموترة
 والمتردية والنطية والمخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص

حديث ابن عباس موصول
 وفي سنده ضعف قال البيهقي

منه لبقاؤه غيره **قوله** وهو ترك الذكوالى هذا كالمجايب تقديمه ويزيد كقول
 الشافعى **قوله** مع ان الحاق العام بالناسى الى هذا راجع الى دليلنا وهو
 لما قاله الشافعى من الحاق العام بالناسى وحاصله ان الحاق العام بالناسى
 غير مستقيم لانه ليس تبارك للذكر بل هو ناكرا لغيره لان الشراعى اقام
 الملة مقام الذكر في هذه الحالة للعجز عنه تخفيفا عليه كما اقام الاكل ناسيا
 مقام الامساك في الصوم والعام ليس في معناه اذ هو مقصور فلا يستحق
 التخفيف هذا على مجازات ما في الكتاب ولما قيل ان يقول جعل الناسى
 ذكرا مما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والابحوز والانفصال عنه مشكل
 اللهم الا ان يلزم الجمع بينهما في مقام النفي كما جاز الجمع بين المشترك فيه
قوله اوزنا اى زنا موجب لابطال الدم وهو زنا المحصن **قوله** فلما لم يبطل ادون
 الحقتين فاعلاما اولى فيه نظر اذ لا يلزم من عدم البطلان في الاولى عدمه في الاخرى
 اذ الاعلى لا يستتبع الادنى وجواب ان الحرم اذ لم يؤمن في اجنابة البسرة
 فعدم امنه لكثيرها اولى لانك اذا شأحت في التعليل ففى الكثير اولى وما ذكره
 من القاعدة فسلم في عين هذا المقام لان المراهنة الجنابة المبينة على
 المشاحة وكل متبهم يقال **قوله** ولئن سلم انه مشهور فمناه لا يقطع
 العقوبة في الآخرة قال بعض الشراعى من الحديث قوله لا يعيد عاصيا
 وما قوله ولا فارقا بدم فلم يثبت ولئن ثبت فيحمل على انه لا يقطع العقوبة
قوله والاية تتناول النفس دون الطرف فيه نظر على انه لو سلم هذا لكان
 للزم ان لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم ايضا لانه ثبت له الامان بالدخول
 فان قلت معناه صار آمنا مادام فيه قلت هذا تعقيب بل دليل **قوله** ولما قيل
 ان يقول المجس ان يجاب عنه بان عموم الامان ثابت اذ الامان تبرك التوضي
 له وهذا حاصل اذ عدم الاطعام والاستقاء ليس بتعويض **قوله** راجع الى البيت
 لانه هو المذكور لا الحرم يعجز والنزاع انما هو في داخل الحرم **قوله** لانه اذا وقع النزاع
 في معنى كمن ان اقام النزاع في جانه اذا دخل البيت فانه يصح التمسك بالاية
 على الشافعى في عدم امانه اذا دخله غيره ووجه الصحة انها نص في المقصود
 لان الصبر للبيت واذا ثبت الحكم في البيت ثبت في الحرم بطريق اللزوم لعدم
 الفرق بين البيت والحرم اذ البيت من الحرم **قوله** كما ذهب اليه بعض فراهى
 الشافعى في ذلك فقال بعضهم لا يصير آمنا بدخول البيت ولكنه لا يقتل منه
 كي لا يؤدى الى تكويبه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير آمنا بدخول

واذا اقامت مقام الذكر كان
 ذكرا لا ناسيا

فيه

ويؤدون الحرم **قوله** فالالزام بالاية متعذر لاختلاف محل النزاع لان الخصم يقول
 دخوله البيت هو المخير للامان دون الحرم ونحن نقول دخول الحرم هو المخير
 ايضا والشرط اتحاد المحل مع اختلاف الحكم **قوله** بل اى ظهور قدميه في الصفة
 وغوصه فيها الى الكعبين وبقاؤه ذلك الى الآن دون سائر ايات الانبياء
 ولما قيل فيه ايات بينات بالجمع ولو كان المراد ما قيل في كونه البيت متعبدا
 لقيل فيه آية بيّنة بالافراد فثبت لذلك **قوله** فان لحقه خصوص المحل اختلف
 اهل الاحواء في العام المخصوص هل هو حقيقة ام لا وتحرير موضع الخلاف ان
 التخصيص بذلك غير مستقل وبديل عقلى لا يؤثر في تعينه العام عما كان
 بالاتفاق لعدم مورث الشبهة وموضع الخلاف العام المخصوص بكلام متعل
 واختلفوا ايضا هل هو حقيقة في الباتى او مجاز فالجواب على انه مجاز وقال
 الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازى انه حقيقة ان كان اباى غير مخصص
 والافجانه وقيل غير ذلك **قوله** اضرب بقوله مستقل عن الصفة والاسئلة
 والشرط والغاية فانها وان لحقت العام لا يستلخصها اذ على التخصيص
 عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصفة وان كان على سبيل البيان في حيث
 الحكم وليس على عمل هذه الاشياء كذلك لكونه كل منها غير مستقل ومنه ان الصفة
 تحتاج الى الموصوف وكذا الشرط المشروط والمستثنى الى المستثنى من الغاية
 الى المعنى فالصفة تجوب القصر على ما توجد فيه بخلاف الابل التي لا ذكوة والا
 يوجب قصر العام على بعض الافراد والشرط يوجب قصره على الكلام على بعض
 الفقهاء وبغير نحوات طالق ان دخلت الدار والغاية تجوب قصر المعنى على البعض
 الذي جعلت الغاية حده فخراتوا الصيام الى الليل **قوله** ولما قيل ان يقول
 الخ الجواب ان قرينة الاضافة على دليل العقل على التخصيص لانها مائة منه
قوله وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع في هذا القيل اى في قبيل
 التخصيص العقل يحكم بالضرورة انها مضمرة في خطابات الشرع لعدم التكليف
 في حقها وخطابات الشرع انما هى للمكلفين لا يعال في لم ينسأ ولها النصوص
 لعدم التكليف لانا نقول التناول يقطع النظر عن العقل والعقل يخصها بالافراج
 لانها لا يفرمان مضمون الخطاب وخطاب ما لا يفهم قبحه لا يبرى الى التكليف
 ما لا يطابق وهو **قوله** وعن الحسن بن محمد بن ابي ربيعة من كل شئ فانه لم يخبر بها
 كل شئ فاشياء لم تزل السموات والارض والجن والاناس ونحوها مع شمول
 الشئ لذلك وبى جعل هذا في قبيل التخصيص المستثنى من كل شئ فان الحكم بالشرع

لما قيل ان لا يقتل منه
 ذكرا لا ناسيا

فان العذر

بهوان لها كذا وكذا وانما انه ليس لها غير ذلك فانما هو العقل لا غير **قوله** ويقول
 معارن عن الناس فانه وان كان مستقلا لكن ليس مختصا لكونه متروكا
 قال بعض المحققين القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب
 بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع
 وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي انتهى ويمكن ان يقال اصطلاح
 الاصوليين على اشتراط المعارضة في التخصيص ولا مشقة في الاصطلاح
 وما ورد من التخصيص متاخر لم يحلوه على التخصيص المصطلح وانما حلوه على
 النسخ ولذا قال بعض الشراح المخصص اذا تراخي يكون ناسخا **قوله**
 لا اذا خلا من ماله بان يكون ناسخا لا يوجب تخصيص الامم المعارضة
 مع جواز التخصيص في المراتب الثانية بالمتاخر بخبر الواحد والقياس كما هو
 بعض المحققين من الشراح فان قلت اذا جازتم التخصيص بدليل
 متاخر في المراتب الثانية فلا فرق بينه وبين التخصيص فيكون كل منهما يكون
 بدليل متاخر قلت ان النسخ رفع الحكم عن الكل والتخصيص عن البعض فان قلت
 قد يكون النسخ رفعاً عن البعض قلت رفع الحكم عن النسخ ثبت مقتضاه عن
 وجود النسخ في الزمن الثاني بخلاف التخصيص فانه لبيان ان الحكم ملوك
 التخصيص المخصوص من اول الامر قبل التخصيص فانه لبيان ان المخصص
 لم يخل تحت الحكم العام ابتداء **قوله** ويمكن ان يجاب عنه بان المراد منه
 بالمعارضة ان لا يعرف تأخر دليل مخصوص لان يصدر امّا من النبي عليه
 السلام يؤيده ما قاله بعض المحققين ان العام وانما هو ان دل احدهما
 على ثبوت حكم والآخرة على نفيه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الاخر او لا فان لم يعلم
 حمل على المعارضة وان علم جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر والآخر
 منسوخا للآخر **قوله** فيمكن ان لا يعرف تأخر دليل الاطام كلام الشراح
 انه يجعل المعارضة داخل في ماله التخصيص وهذا يقتضي ان اعلم تأخر
 الدليل الثاني لا يكون مختصا بل ناسخا وفيه نظر وجهه فان العام اذا حقق
 اوله بدليل متاخر ثم خص ناسخا بتاخر كخبر الواحد والقياس فانه يستحق
 مخصوصا عنه الاصل فالاول جليها شرطا اول مرة كما قال بعض
 الشراح لا يقال التخصيص موقوف واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراد
 مشروطا بشي دون الآخر لانا نقول ذلك بشرط على التخصيص فان علمه
 باعتبار العقل لا لانهما **قوله** والعام اذا تضمن بعض افراد غير متعلق يكون

الى المضائق ولا تنازع على كل
 احد ان يصطاح على ما في

حجة بلا شبهة كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل باعتبار التعليل
 وهذه الاشياء لا يقبل التعليل **قوله** ان كان المنجرح معلوما قديما لانه ان كان
 يجوز لا يورث جهالة في الباقي فانه يصلح حجة الا ان يبين المراد **قوله** وان قصر
 يستقل بعني غير العقل والحس فان التخصيص به لا ينافي القطعية والاطلاق
 التخصيص عليها مجاز على هذا الاصطلاح فبين هذا ان تراخي الشراح التخصيص
 بكلام المتعلق وان اطلق ذلك **قوله** فقبل ورود البيان يكون نظير المخصص
 المجهول الى حاصله يصح ان يمثل بآية الربوا للمقامين بالاعتبارين مثل
 ايضا بالمخصوص المعلوم بالسكان فانه مضمّن من قوله تعالى فاقبلوا الشركين
 بقوله تعالى وان احسن المشركين استجارك فاجره **قوله** حتى يجوز تخصيصه
 بخبر الواحد بغيره مالم يبق العام بعد التخصيص قطعا جاز ان يخص خبر الواحد
 والقياس احكاما ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس ان دون خبر الواحد في
 الدرجة لان القياس لا يصلح ان يكون معارضا لخبر الواحد ويصلح معارضا
 لخبر الاثنين للوام المخصوص حتى رجحوا خبر القاطنة على القياس وكذا جاز الاكل
 ناسخة الصوم وذلك الى ان ثبت الحكم فيما رواه المخصص انما هو مع
 في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القيد بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله
 وانما الاحتمال في طريقة وسنده باعتباره توهم غلط الراوي وميله عن الصواب
 الى الكذب فلا يصلح القياس معارضه له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام
 بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون متعارفا للقطعي تراخي القياس
 عن الكتاب وليس بدليل لان نظره لا مثبت والمخصص بالمقتضية بالنقض
 المثبت للحكم في الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق القطع كما خص الشيخ
 والجماعة وكما في نص الربوا لما حقه البيان في الاشياء الستة المتنبها
 غيرها بعلّة اليكس والجنس او الملعن والجنس القياس وكما في اهل الذمة لما حضروا
 من عموم نص القتال الحق بهم الشوان والصبيان والعميان والمقعرون
 والزمنى بعلّة ان كوفهم غير مفض الى الحرب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص
 بالقياس **قوله** مع ان الكافر والقاتل خصا منه لك ان تقول انما خصا منه
 بقوله عليه السلام لا يرث الكافر والا مسلم الكافر رواه الستة من حديث
 اسامة وبقوله عليه السلام ليس للقاتل من الميراث شي رواه عبد الله وصححه
 وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام اول اللام الا ان تدعى الشهرة فيها
 مع المعارضة واجواب ان كان الكافر الميراث فخص بقوله تعالى وان يجعل الله

للمكافئين على المؤمنين سبيلاً على أنه يمكن أن النبي عليه السلام خص آية
 الميراث وقت النزول بأذن من رتبة لأبيه **قوله** نحن معاشر الأنبياء أنزلنا
 الحديث رواه أهلنا الأربعة وابن عوف وابن أبي وقاص والزبير والقياس
 والأزواج الظاهرات التسع **قوله** مع أن سرته ما دون الغضب والسرية
 من غير حرز مخصوص بالاجماع فيه نظر فإن الاجماع لا يصلح مخصصاً للاستثناء
 المعارضة والاجماع ليس بمعارض للنص ضرورة واجب بان المخصص في الحقيقة
 سند الاجماع وقد يكون سنده مقارناً بنفس الأمر وذلك ان نقول سند
 الاجماع قد يكون ظاهراً كونه الواحد والقياس فكيف يصلح مخصصاً **قوله** يعني
 ان دليل المخصص الخاص له ان دليل المخصص مستقل مزود دون وجه
 والاصل فيما تتردد بين الشبهين ان يعبر بهما ويؤتى خطأ من كل منهما
 ولا يبطل احدهما بالكلية دفعا للترجيح من غير ترجيح فيعتبر دليل المخصص في
 العلوم بالاستثناء والناسخ المعلومين وفي المجهول بالناسخ والاستثناء
 المجهولين وفي كل من الا اعتبارين شك في سقوط مجته العامة فلا يبطله مجته
 الثابتة بيقين بل يمكن فيه نوع شبهة فتوجب العمل للعامة كونه ثابتاً مزوداً
 دون وجه **قوله** لان كلاهما ان المخصص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم
 يعني ان المخصص لم يدخل تحت العام ولهذا لا يكون دليل المخصص المتعارفاً
 لان التخصيص بطريق رفع الحكم عن المخصص بعد ان كان ثابتاً والاستثناء
 حكمه بالباقي بعد الادارة لان المستثنى دخل في المصدر ثم خرج بل كان لم يتكلم
قوله كالمستثنى المجهول فلا جهالة توجب جهالة المستثنى منه وذلك
 يوجب سقوط العمل بالمستثنى منه الى ظهور البيان فكذلك المخصص
 المجهول يوجب سقوط العمل بالعام ومجته لا متناع اثبات الحكم بالمجهول
قوله يعني اي للعام كما كان قطعاً قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان مجزئاً
 يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق لان المجهول لا يصلح معارضة للمعلوم
 فكذلك المخصص المجهول يسقط كانه لم يرد ويؤثر في العام **قوله** وقيل يعني
 مجته يعني عملاً بالناسخ ولا يكون قطعاً عملاً بشبه الاستثناء **قوله**
 يحتمل التعليل لازماً مستقلاً هذا باعتبار شبهة الناسخ فان قلت الناسخ
 من حيث هو يحتمل التعليل فكيف تثبت الشبهة بهذا الاعتبار قلت الشبهة
 من حيث الصيغة فقط والناسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبل
 من حيث الحكم هذا **قوله** وذلك القدر المجهول ان لا يعلم القدر الذي يصح مخصصاً

هـ

في الباقي

من الباطن لجهالة ما دخلت تحت العلة لان التي فرض يفرض في العام يحتمل
 ان يكون داخل تحت العلة المستنبطة من الدليل المخصوص وخارجاً عنه العام
 بالقياس على المخرج فيصير الباطن تحت العام مجموعاً فيكون محلاً فينتزف على البيان
 كذا قالوا **قوله** اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم المصدر لانه غير له
 وصف قائم بصدر الكلام والى على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه
 فكان المستثنى لم يتكلم به فيكون عدماً والعدم لا يقبل التقديرات فيكون ما
 وراء المخصص معلوماً فيجب ان يبنى العام على حاله فوق الشك في عدم
 المجته والحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام باعتبار
 الحكم ببطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه وان شك لا يرفع اصلاً
 ليقين وانما يرفع وصفه فيكون ثابت المجته غير قطعياً كالاتية الملوثة والمجهول
 الواحد **قوله** فان قيل ينبغي ان هذا السؤال لا حاجة اليه لتقدم ما يفرض عنه
قوله لان موجب العقل لا يختلف لان العقل لا يخطئ وانما يقع في الخطأ
 الوهم **قوله** لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك
 يختلف باختلاف المجتهدين **قوله** فان قلت دليل المخصص لماث الناسخ
 والاستثناء ان هذا سؤال قوي ظاهر للورود واورده كثير من الشراح واجاب
 عنه بعضهم بانه انما امتنع التعليل فيها لان الاستثناء غير مستقل الناسخ
 وان استقل لكن التعليل فيه يفضي الى معارضة النص وهذا قد انعدم
 في دليل المخصص اما انه مستقل فظاهر واما ان التعليل فيه لا يفضي الى
 المعارضة فلانه لبيان انه لم يدخل تحت المجته لانه لا يخرج بعد الادخال
 والمعارضة انما يلزم على هذا التقدير فلا يلزم من عدم تعليل كل منهما عدم
 تعليل المخصص اذ مقتضى موجوده والمانع مرفوع واما الجواب الذي
 ذكره الشارح ففيه قلانه من جهة التوكيد والتمام وكان يمكن ان يجواب
 ان يقول قلنا المانع في التعليل في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ
 عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل لصار القياس معارضة للنص
 ومبطلاله وفي دليل المخصص لم يوجب شي من ذلك فاقبل التعليل واما قوله
 اي صار دليل المخصص الى قوله نظير هذه المسئلة مستدركه غير محتاج اليه بل
 ليس له معنى الا بتكلف زائد **قوله** اذ لو علل اي الناسخ لصار القياس معارضة
 للنص وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق عمل الناسخ
 وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذلك عمل القياس المستنبط منه على سبيل

للمعارضة للنقص العام فيكون تعليل النسخ باطلا والمخصوص المعلوم مبين ان القدرة
 المخصوص لم يتناولها العام ولم يرد منه لامعارض للنقص واذا كان كذلك احتل
 التعليل فيجاز تعليله لعدم لزوم الفاسد لانه لم يلزم منه معارضة القياس للنقص
 انه اذا كان عمله بطريق البيان كان على القياس كذلك اذ على النزوع يكون على
 وفق عمل الاصل **قوله** لانه جعل قبول العقد الخ وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب
 فقد شرط في قبول العقد كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما
 دون الآخر وهذا شرط مفرد وتوجب جواب ان هذا قياس مع الفارق لان كون
 محل الخيار غير مبني على انا هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم اما باعتبار
 شبه النسخ فهو مبني كونه داخل في الايجاب لان الشرط هنا لم يشر في منع السبب
 فيكون قبوله بشرط صحيحا بخلاف العبد مع الحر فانه ليس ببيع اصلا **قوله** فان قلت
 لم يجعل ابو حنيفة الخ هذه السؤالات فارد على المشبه به في السؤال الاول على مسئلة
 الكتاب والجواب عنه قول المصنف ان المصنف كالمبيع المضاف الى حر وعبد ثمنين
 واحد فانه باطل الخ لا يخفى **قوله** لان العوض في البيع ينقسم الى صاحبه الفرق بين
 البيع والشكاح فان العوض في البيع والمعرض متقابلان حتى ان كل جزء من ذلك
 فلاح شئ مما جعل مبيعا عن ان يكون مقابلا بشئ من الثمن واستحقاقه فلو قلنا
 بوجوب كل الثمن بمقابلة الثمن لما كان العوض منقسم على المعوض بخلاف الشكاح
 فانه لا يوزع فيه لعدم قبول تجزئة المحل وانما يقابل المهر بالمرأتين مثلا باعتبار الزوا
 فاذ لم يصح شكاح احدهما لم يوجب المراجعة فلم ينقسم فصار كما اذا اوصى لزيد وعمر
 ثلث ماله فاذا عمر وميت يكون الثلث كله لزيد هكذا قالوا وفيه شئ فان هذا
 سلم عند اتحاد المحل اما عند تعدد المحل القابل فلا شك في قبول الانقسام
 كما في تعدد المبيع بعد تمام الصفقة بالتبعض اما قبل التمام فلا يجوز الانقسام
 حتى لو اشترى عبيدين ولم يقبضهما لا يجوز ان يبرء احدهما ويقبل الآخر لعدم تمام
 الصفقة فتوزع العوض ينقسم على اجزاء المعوض انا هو عند تمام الصفقة او بعد
 قاسما من التغير بالاجينية ومن لا يبيع لكاه ليس بجينة اذ ليس فيه تعدد العقد
 معني حتى يكون نظير ابل عقد واحد اللهم الا ان يقال هذا ينظر لاصل المسئلة وهو
 ضم ما ليس بمحل الى ما هو محل **قوله** وبكونه المسئلة نظير دليل المخصوص الخ
 ايضا المقام ان العقد والمخصوص داخل في العام صيغة لاحكام وكذا العبد الذي
 فيه الخيار داخل في الايجاب لانه حكم فنية الخيار من المبيع كنسبة دليل المخصوص
 من العام ونسبة محل الخيار من المبيع كنسبة الفرد المخصوص من العام **قوله**

في خيار
 في البيع

فمن حيث انه داخل في العلم ان شرط الخيار يدخل على الحكم دون السبب على
 خلافه الاصل لان البيع لا يحتمل التعليق والخطا لا يقتضي الى القارة والاشياء
 والخيار ثبت بخلاف القياس فلو دخل على السبب لم يخلق حكمه ايضا ضرورة
 وانه داخل على تركه لا سببه على حاله فقلنا بادل الخط من احوال القضية الكلية
 بقدر الامكان وبما ان الاثبات لا يحتمل التعليق بخلاف الاستطاعة حتى لو حلف
 لا يبيع فباع بشرط خيار بحث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط
 لا بحث هذا فاعلم ان المسئلة المذكورة في المتن على اربعة صور اما
 ان يكون محل الخيار وثمن معلومين مثل ان يبيع سائلا وغائبا بالغين كل منهما
 بالصفصفقة واحدة على ان البائع والمشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام
 الثانية ان يكون محل الخيار معلوما والثمن مجهولا كما اذا باعها بالغين على ان
 بالخيار في سالم ثلثة ايام عكس هذه وهي حال الباعها بالغين كل واحد منهما
 بالصفف على ان بالخيار في احد هما الاربعة ان يكون كل منهما مجهولا كما لو باعها بالغين
 على ان بالخيار في احد هما فلهذا رتبة النسخ في البيع في الاول ولرعاية شبه
 الاستثناء لم يصح في البوالة وبما لاقتصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجع
 جانب الصحة فيلزم شبه الفسخ القضي للصحة وجماله محل الخيار والثمن
 او كليهما ترجع جانب الفاسد فلهذا رتبة النسخ في ثلثة ايام وفيه يقال ان كل
 واحد من الصور معلوم بالثمن اما في الاولى فلان الاستثناء يوجب ايضا
 صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم
 العقد في غير محل الخيار لان جماله الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب
 بطلان العقد وشبه النسخ يوجب انعقاد العقد في العبد من فلا ينفقد
 بالثمن وقد يجاب بان معنى شبه الانشاء ان محل الخيار غير داخل في الحكم
 فيكون هذا الاعتبار غير مبني فيكون قبوله شرطا فاسدا مفدا للبيع ومعلوم
 الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورته جماله الثمن وحده
 للفساد مع انه معلوم **قوله** فلا يكون بيعا بالخصصة ابتداء بل بقاء مثال البيع
 بالخصصة ابتداء ما اذا قال بعبت منك هذا العبد بخصته في الالف الموزع على
 قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل بجماله الثمن وقت البيع ومثال البيع
 بالخصصة بقاء ما اذا باع عبيدين بالصفف فأت احداهما قبل التسليم فانه يبيع
 العقد في الباقي منهما بخصته وتنفق في السبت وهو غير مفقد لان جماله الطارئة
 غير مفقودة للعقد **قوله** لانه ان انعقد العبد ان يعني معلومية محل الخيار وثمنه **قوله**

فاده فلا يثبت الجواز بانك
 واما في الاخرين فلا شبه
 الاستثناء يوجب مضم

مطلق
 بيع بالخصصة
 ابتداء مع بالربة
 بقاء

والناسخ الجوهري لا يسقط العمل فيه اذ لا ينفك لغيره **قوله** فان قلت وماله
 الثمن طارئة الى هذه النسخة والى ما اذا امكن كل خيار ولم يفسد الثمن
 وبقي الصورة الثالثة في هذه الصورة ان يضع العقد في الزر لا خيار
 فيه حتى لو وضع العقد في الزر في خيار بقى في الآخر على الصحة لان العقد منعقد
 فيها لا لانها كلاً ان المبيع والتبعية صحت جلية الا ان خيار عارض اخل
 في الحكم فمع تنويع الحكم في احدهما وصح الايجاب في الآخر وجبت حصة من
 الثمن واجيب بان حكم العقد لما انعدم في كل خيار ينقض قائم من كل وجه
 وهو خيار لزوم انقضاء كل وجه لان العقد لا ينفك الا بحكمه نصار الايجاب
 في حق الحكم في كل خيار بمنزلة انعدم كانه بيع الجزئي في الايجاب في الآخر بحصة
 من الثمن ابتداء واذ لا يجوز **قوله** وان كان معلوماً يكون معلوماً للاستقالة فان قلت
 الاستقالة غير مستقلة وذلك مانع من التعليل لانه عدم كانه غير خفيته
 في دليل مخصوص العلوم شبه الاستقالة بطريق التعليل قلت هو خيار
 استقالة يحتمل التعليل كغيره بالاستقالة الجوهري باعتبار ما في التعليل
 فيرجع اليه النسبة الى الحكم لانه اذا كان مجهولاً يسقط صدر الكلام وكذا العام
 يسقط بل هو ان النسبة من التعليل وكل وجه **قوله** كانه البيع المضاف
 الى الوجه وكذا الى وجهي وضعت او قبل وجهي ومثله وكذا قلت هذه
 المسئلة لا استثناء فيها مع انه اوردوها نظير شبه الاستثناء قلت
 لكنها تناسب الاستثناء من حيث ان الجزئ لا يخل تحت الحكم مع ان هذه
 الكلام تناوله نصار كانه مستثنى كذا ابا عبيد بن الا هذا بحصة من
 الثمن فانه يبطل البيع فكذا هذا **قوله** فانه باطل فيه بخبر فان البيع باطل في الجزئ
 فاسد في الثمن حتى ان الملك ثبت فيها بالقبض **قوله** لان الجزئ لم يبدل تحت
 الايجاب الى عطل الفاسد والعبد واخوانه بوجهين احدهما ان البيع منه
 يكون بيعاً بالحق ابتداء وذلك لا يجوز وثانيهما ان ما ليس بمبيع بصيرته طارئة
 لقبول المبيع بالشرط الفاسد المخالف لمقتضى العقد واوردان قبول العقد
 فيها لا يفسد بشرطه فلا يكون مفقوداً واجيب بمنع شرط النفع
 في انفساد الشرط وليس بشئ ثم لو سلم فيه نفع لان قبوله قبول بطله
 وهو حال متقوم والجزئ ليس بالفيكون خالياً عن العوض فيكون ربه اورد
 النسخة ان جعل قبول العقد في كل من الشئيين شرطاً لقبوله في الآخر انما
 هو اوضح الايجاب فيها اما اذا لم يفسد فيها او في احدهما فلا اشتراط

وفي صورة

في صورة البيع بالشرط
 في صورة البيع بالشرط
 في صورة البيع بالشرط

في صورة البيع بالشرط
 في صورة البيع بالشرط

وفي صورة البيع بين الحر والعبد لم يفسد الايجاب في الحر واجيب بان كون الشئيين
 في الايجاب مقتضى لجعل قبول العقد في كل منهما شرطاً لقبوله في الآخر لا ينبغي
 ان يشك فيه الا انه قد يكون فاسداً وهو ما اذا لم يفسد الايجاب فيها وقد يكون
 صحيحاً وهو ما اذا صح الايجاب فيها كاني شراء الثمن او الكتاب او المديونية او المولد
 فان هؤلاء قد دخلوا تحت العقد لقيام المالية وكذا ان يفسد بيع الكتاب برضاه
 في الاصح والمديونية بقضاء القاضي وام المولد عند ابي حنيفة وابي يوسف الا انهم
 باسحقاقهم انفسهم الحق في المال رد البيع فيهم **قوله** قيد بقوله بمن واحد
 الى انما قل بوجه الثمن ليكون التفسير متفقاً عليه اذ لو فصل الثمن بان قال
 بعتهما بالثمن كل واحد بخمس مائة يفسد بيع العبد عندهما باسحقاقهما فلا بد للثمن
 خيفة بما يقولان ان الصفة متقدمة بتفصيل الثمن فلا يسهى العساذ في احدهما
 الى الآخر وهو يقول الصفة متقدمة فيها لان تعدوها بذكر لفظ البيع مع تفصيل
 الثمن فاذا فسد العقد في البعض فسد في الباقي بالضرورة **قوله** على اختلاف المذهبين
 يعني مذهبينا ومذهب الشافعي فمن كان يقول ان موصيه كان القسط يقول
 بعد التخصيص كما هو مذهبنا ومن يقول ان موصيه كان الثمن يقول به بعده
 كما هو مذهب الشافعي **قوله** في الثمن بخلاف الاستثناء الى قول الشارح
 للتعليل يشير بذلك الى الرأى على اعتبار اكثر في شبه الاستثناء في دليل
 بخصوص دون شبه النسخ وحاصله ان يقول ان شبه النسخ اوسع
 بالاعتبار من شبه الاستثناء لان كل ما في النسخ دليل مخصوص مستقل
 بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل لان الاستثناء ليس بمستثنى
 كلام واحد فكان بمنزلة وصف غير قابل للتعليل فجهالة توجب جهالة المشتري
 فلما يجب به العمل لا بعد البيان بخلاف النسخ فان جهالة لا يفسد الكلام المتقدم
 لانه يسقط بنفسه فكذا دليل المخصوص يسقط اذا كان مجهولاً ويبقى العام
 على ما كان عليه فكانت هذه المشاهدة اولى من مشابهة الاستثناء **قوله**
 لان الجوهري لا يصلح ان يكون معارضاً للمعلوم فيسقط حتى كانه لم يفسد النسخ
 اذا كان مجهولاً فانه يسقط بنفسه ولا يفسد في الحكم السابق **قوله** وان كان
 معلوماً لم يكن محتملاً للتعليل فيبقى العام فيما اوردوه موجبات قطعاً **قوله** كما ان
 النسخ ليس بمحتمل هذا بخلاف ما مر في مواضع شبه النسخ يحتمل التعليل لانه
 مستقل ويمكن ان يقال المشاهدة غير مثبتة الصفة فقط وهو في هذه المحيثة
 يقبل التعليل وانما لم يقبله باعتبار حكمه وهو الماردها ولكل مقام ما يناسبه

بلفظ بيع المديونية بقضاء
 القاضي

في صورة البيع بالشرط
 في صورة البيع بالشرط

قوله فصار كما ان ابا ج عبيد بن وهك احدهما قبل التسليم الى المشتري
او المستحق او ظهر ان مكاتب او بدنه فانه يصح البيع في الباقي للدخول
في العقد ثم الخروج اما الدخول فباعتبار الرق والتقوم اما في العبد
اذا مات احدهما او اسحق فظالم واما في المدبر والمكاتب فلان كل
واحد منهما محل للبيع لقيام المالبة بل ان بيع المكاتب من غيره برضاه في
الاصح وبدريل نفاذ القضاء ببيع المدبر كما ترى واما زورهم بعد تناول
الايجاب اياهم فله ضرورة تغرر التسليم في الملبت والصيانة حق المستحق
في الاستحقاق والصيانة حق العتق في المكاتب والمدبر هذه المذاهب لا يفسد
البيع لان جهالة عارضة في لانتها، ومثلها غير نفسه **قوله** وهو من مذهب عامة
الاصوليين فتدبر ان القول الاول هو المختار عندنا **قوله** وعن الرابع في هذا
جواب عن الشق الثاني من القول اما الشق الاول فتدبر علم اجواب عنه من
اجواب عما قاله الكرخي من انه لا نسلم جهالة الباقي مطلقا فانه مختص بالجهل
والا وجب جهالة الباقي شبه الاستثناء لا يوجبها شبه النسخ بل ينقطع
عنه بنفسه ويبقى العام على ما كان عليه والمختص بالعلوم وان جاز تعليقه لا يتفاد
لكن التعليق بوزن في العام شبهة ينزل عنه القطع ودون صحة الاحتجاج
به مما علم من الاجماع على صحة الاحتجاج بالعام المختص فالرد على قول الكرخي
رد على الشق الاول من القول الرابع **قوله** وان كان معلوما فكلا استثناء
في هذا الجواب ما تقدم في تعليل الكرخي من انه اذا كان معلوما يكون معلوما
لاستقلاله مع ان الاستثناء لا يقبل التعليق فانه يبرأ من شبه الاستثناء
بالكيفية بل يثبت الجاهل بالمال والجاهل انما يكون بقبول التعليق وهذا الجواب
مشابهة الاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليق واما مشاهة الاستثناء
المجهول فكما قال الكرخي فانها شبهة ان ظاهرها مراعاتها وفي قول الكرخي
شبه واحد وكل مقام ما يناسب **قوله** والعموم اما ان يكون محمداً فاختلفوا
الاصوليون في الفاظ العموم فقال الجمهور هي حقيقة فيه والمشهور
انها في انواع الاول استثناء الشرط والاستثناء والموصولات وانما
الجمع المنكر والمعرف والمضاف والثالث الجنس الموقوف المفرد كالتارق
والمافر والرابع النكرة في سياق النفي ونحو من الفاظ التأكيد مثل كل
واخواته وقال ارباب الخصوص ما هي حقيقة في الخصوص مجاز في غيره وقال
الاشعري وهي مشتركة بين العموم والخصوص قال فيون بالوقف وعدم

الفاظ عموم

عليها

عليها بحقيقة والامجاز واختلاف في تعيين الوقف فقبل معناه لا ندري اي موضوع
للمختص او للعموم او مشتركة بينهما وقيل معناه اننا نعلم انه للعلوم ولكن
لأنعام ايها حقيقة في الامور المجاز فالجمل في تعيين احدهما لا في وجوده **قوله** او بالمعنى
لا غير بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناول ولا يتصور ان يكون
العام عاماً بصيغة فقط او لا بد من تعدد المعنى **قوله** كرجال في العام صيغة
ومعنى اما ان يكون له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالتاء، واختلفوا في الجمع
المفكر كرجال ونساء فذهب القاضي ابو زيد وشمس الدار وغيره للاسلام
وبعض العراقيين من اصحابنا واخوان الى انها عام يحل على جميع الافراد عند
عدم المانع وعلى الثلثة عند وجوده وهو مذهب ابي حنيفة واخاذه وهو
المختار وذهب جمهور الشافعية وبعض اصحابنا من العراقيين الى انه ليس
بعام وقيل لا شك في عمومته بمعنى انتظام جمع من المستحيات واما الخلاف
في العموم بوصف الاستزاق واختلاف اللفظ في جمع القلة وهو ما يتناول
العشرة فما دونها الى الثلثة والعمامة على انه ليس بعام اذا كان منكراً
لكونه ظاهراً في العشرة ومختار في الاسلام العموم مطلقاً **قوله** سواء
كان جمع قلة او زان جمع القلة افعال وفعول وافعله وفعله وجمعها
الصحيح المذكر والمؤنث كذا ذكره ابن الحاجب **قوله** وايضا كل عام يحل
التخصيص والاستثناء وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم **قوله**
بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع تحقيقاً لمعنى العموم وعلى الثلثة عند وجوده
للمتيقن **قوله** سلمنا ذلك الخ ان قلت هذا الجواب آت من هذا التسليم انما
نفي القطعية والسائل ادعى انه لا يفيده الظن فضلاً عن القطعية فكان الجواب
في هذا التسليم ويمكن ان يقال بوزن الثلثة قطعي وفيما عداه ظني فلا نسلم عدم
احتمال الظن ولما نفي القطعية استلزم احتمال الظن فتأمل **قوله** كوجوب
العام الثابت بطريق الاحاد هذا شبهة للفرق لا للمعنى **قوله** وقد صرح في هذا
بما اجاب عن الاعتراض الثاني وهو قوله وايضا الى ان حاصل الجواب اننا لانستلزم
احتمال التخصيص على مذهب الثماليين بعمومه **قوله** وكذا قال الزمخشري في بحث
في التامع الصفة انه يجوز الاستثناء في جمع المنكر الاول ان يقول
من اجمع المنكر وحاصله اننا استدلنا على كونه عاماً لجواز الاستثناء منه
لان الاستثناء معيار العموم فكذلك ان تقول جواز الاستثناء متوقف
على العموم فان ثبت العموم به دون الجواب الى عموم الجمع المنكر انما ثبت بالليل

ثبت على الصحيح المنكر بوجه حال
فراشدة بعمومه
ومعناه

ويؤيد قولهم لا يكون للعموم مكان مختصا بالبعوض ولا قائل به فان قلت قولهم
 الاستثناء معيار للعموم مشكل لاننا لم نقل بان المستثنى دخل في
 خبره كما يقول المخالف بل يوضع في الدخول في الحكم فكيف يبيده وايضا
 يستغنى بالعدد كالعشرة وخمسة جوار الاستثناء منها مع انها ليست
 عامة لان افرادها محصورة قلت معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه
 والمستثنى معجزانه صالح لهما ان سكت وهذا آية العموم فاذا الحكم بالادارة
 علم ان المستثنى لم يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح لادخاله لصدقه عليه
 ولذا قيل الاصل في الاستثناء الاتصال ومرادهم معيار العموم جواز
 استثناء بعض افراد يصلح له اللفظ والمستثنى في العدد ليس بعض
 افراد بل بعض افراد لان العدد يتركب من افراد لانه افراد كما تقدم **قول**
 وقوم مثال للعموم معناه انهم وقوم اسم لجماعة الرجال خاصة بطريق الغلبة
 اذ هو في الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة لقيامهم بالمرات كذا
 في النافي وينبغي ان يكون هذا انا ويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع
 صائم ولا فاعل ليس من ابناء المجموع فاللفظ مفرد بدليل انه يتقيد بجمع
 ويؤخذ الضمير العائد اليه نحو عهدين وارهيط وقومين واقوام والقوم
 دخل الا انه متناول لجمع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم
 الذي يدخل هذا الحصن فله من النفل كذا فدخله جماعة كان النفل
 لجمهورهم ولو دخله واحد لم يستحق **قوله** فكل زاره يستحق الاعطاء فلو
 زاره واحد يستحق الدرهم ولو زاره جماعة استحق كل واحد منهم ان من
 وما يتحملان في الشرط والاستفهام والخبر وبما عاينان في الاولين
 لا محالة واماني الخبر فقد يكونان عامين وقد يكونان خاصين وهذا
 معنى قول المصنف في العموم والخصوص والاصل فيهما العموم فان المخصوص
 لما كان في بعض مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط جعل العموم
 اصلا لكليهما في الخبرين بيان عموم الانفراد وفي الخبر عموم الاشتغال حتى
 لو قال من ثابتي فله درهم يستحق كل واحد يا اية الدرهم ولو قال
 اعطني ثمن الدار درهما يستحق جميع من فيها درهما لكل واحد وهكذا
 ذكر بعض الشارحين ولو خالف لما قاله الشارح في قوله واذا قلت في
 الخبر اعطي من زارني درهما يستحق من زاره العطية وظاهره انه
 عموم للانفراد لا الاستعمال **قوله** ولما قل ان يقول في الجواب ان ذلك

لفظ قومه

انما هو التقييد باقوالا والكلام عند الاطلاق على ان اللفظ اذا سقط عمومه في بعض
 المواضع لوقية توجب لاجتماعه في العموم في نفسه بل هو على ما كان عليه في الغيبة
 ولذا يقال سقط عمومه كذا فان السقوط يستدعي الوجود ولا اعتبار بالسقوط
 كما لا اعتبار باحتمال بخصوص **قوله** من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل
 كذا لو دخل عشرة معا يبطل النفل لخصوص من فيه بالورد السابق دون
 الجماعة **قوله** فالاولى ان يقال احتمال العموم والمخصوص ثابت في جميع بعض الخبر
 والشرط والاستفهام وقد علمت انه لا حاجة الى ذكر الاولى لما ذكرنا **قوله** اما
 في الخبر فظاهر اى احتمال بخصوص في الخبر فظاهر كما ذكره بعض الشارح بقوله
 زرت من اكرمني ويريدوا فان الخبر اذا قصد به جواره شيئا بعينه كانا عامين
 فالتخصيص والتعميم فيهما يجب اداة المصطفى **قوله** واماني الشرط فلما قلنا
 من المسئلة يعني في احتمال بخصوص وانت قد عرفت ان بخصوص في التقييد
 انا استفيد من قيد الاولوية لا من لفظ من الشرطية فانها عند الاطلاق انما هي
 للعموم والكلام عند الاطلاق كما ذكرنا **قوله** يعني الكثرة الشارح الا الاصل يطلق
 ويراد به القاعدة الكلية والقاعدة يطلق ويراد به الرجوع والسابق في الاعيان
 كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة يطلق ويراد به الكثرة الشارح وهذا هو المراد
 هنا لانه لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع ازها وضع العموم حقيقة لمحصل
 التسايف بينه وبين قوله يتحملان العموم لان احتمال اللفظ لا معنى ليس بطريق
 الوضع والحقيقة وقد يكون الشيء اكثر وجودا مع انه احد محتمل **قوله** لقوله عليه
 السلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه احمد والبخاري ومسلم **قوله** كما وضع
 ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل هذا عند بعض ائمة اللغة وقال بعضهم
 انها لما يعقل والصفات من يعقل كقوله قتيلا ساني السموات وما في
 الارض والاكثر من انها تهم العقلاء وغيرهم وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر
 مجازا وحق قول الشارح ولا يفتق ان يقال رجل وامرأة في شيء اذ يصح على
 قول الاكثر حقيقة وعلى قول الكل مجازا كما لا يخفى **قوله** وضعا مائة الى المبتدأ
 منه ان العموم فيهما ليس بطريق الوضع وهو مخالف لما ذكره بعض الشارح
 من ان موضوع للعموم وانه حقيقة فيه وهذا موافق لما فهم من كلام الشارح
 فيما تقدم من قوله انه ضرب من الاجتهاد الى فان ظاهره ان عموم من وصفتي
 لا اجتهاد وانها متقابلان فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر بالضرورة فتأمل **قوله**
 كما يعمل بها ابو حنيفة في قوله اى في قول القائل من شئت من عبدي

حاشية
 كانا

مطلب
 استعمال ما

وعدم قرينة المجاز **قوله** فلما قرأ بن سقط عموم من فيه وضع المظهر موضع
المضم وهو لا يكون الا لنكتة كما عرفت في محله والاولى بسقط عمومها **قوله**
حمل المحمل وهو من على الحكم وهو اول فلا يجب الا لغيره سابق ولم يوجد فلو
ان العشرة دخلت المحصل فرادى كان النفل للاول منهم خاصة لانه الاول
من كل وجه فتوفرت فيه معض من واما الاول فهو محكم فيه واما من فيحمل
الخصوص ومنصرف اليه بالقونية وقد وجدت وهو اداة التشبيح على ما مر
فان قلت بما استعملت من استعمال كل او جمع بطريق الاستعارة فيما
اذا دخلت المحصل جماعة معاً حتى يكون لكل واحد منهم نفل كامل كما في
كل اذا حملت عليها او يكون لكل نفل واحد يشتركون فيه كما في جمع
اذا دخلت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة يستدعي
استلزام حقيقة المستعار للمعنى الذي يكون مبنى الاستعارة عليه في المتعارف
وعوم ليس بحقيقة ليس لها واما ثبت لها ضرورة انها بها كالنكرة في سياق
النفي وما ثبت بطريق الضرورة لا يكون مصححاً للاستعارة لا انتفاء شرطها
وهو كونه الوصف اجماع من لوازم حقيقة المستعار فان الثابت بالضرورة
ليست بحقيقة لما ثبت له بخلاف العكس لو كان العموم حقيقة لما كان
اعتمدها واما العام لا يستلزم خاص بخلاف العكس فيمتنع فيها الاستعارة
لعدم اللزوم المصحح لها **قوله** والنكرة في موضع النفي تعم من الفاظ العام النكرة
الواقعة في موضع ورود النفي ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم
ضرورة ان انتفاء فرد منهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد الا ان ذلك
قد يكون نفيًا بان يكون النكرة مع من ظاهراً او مقدرة كما في ما في رجل
او لا رجل في الدار وقد لا يكون بان يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة كقولنا رجل
قائماً فانها تحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة وعلى هذا ينبغي ان يقتضيه كلامهم
يكون النفي للجنس **قوله** لقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فمن قرأ بالرفع هو
نافع وابن عامر وعاصم وحمة والكسائي اما من قرأ بالنصب وهو
ابن كثير وابوعمر فان العموم يكون على سبيل الوجوب ولهذا قال صاحب
الكشاف ان قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح وهي القراءة المشهورة بوجوب
الاستفراق وبالرفع وهي قراءة المشعشع بجوزة ذكره الامام الرازي
في تفسيره ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكسبية لا نفي
لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افرادها لان ثبت

عدم من يقتضيه

النكرة الواقعة في سياق النفي

فرد من افراد

وذلك ما يقتضي نفي الماهية لثبوتها في فرد واحد **قوله** ولا دليل

فرد من افراد الماهية لثبوت الماهية وهذا ينبغي ثبوت فرد واحد **قوله** ولا دليل
عليه الا جماع الخ الى الدليل على عموم النكرة المنعينة النقص والاجماع اما النقص
فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً فانه استفهام
تقرير وتبكيست بمعنى انزل الله النورية على موسى وانتم تعلمون بذلك
فانما يجاب بنفي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشئ تعلق
ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما نزل الله
على بشر من شئ فيجب ان يكون المعنى ما نزل الله تعالى على واحد من البشر
شيئاً من الكتب على انه سلب كلي لتفصيل رده بالايجاب الجزئي
لا يناقض السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل
بعضها على بعضهم واما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعاً
ولا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفيًا لكل معبود بحق ليكون اثبات
الواحد الحق تعالى توجيهاً فان قلت كيف يمكن جعل صدر الكلام نفيًا لكل
معبود بحق وانه تعالى اسم للمعبود بالحق ومثله يكون تناقضاً في القول
وهو في كلمة التوحيد للجمع على صحتها قلت المعنى بعدد الكلام مفهوم كلي
كالآله والمأخوذ في مدلول الجملة رد خاص من مفهوم الآلهة بمعنى ان لفظة
الله عام للمعبود بالحق الموجود الخالق العالم الآلهة اسم لذلك المفهوم الكلي
كالآله ثم لا يخفى ان المستثنى هنا يبدل فراسم لا على المحل والمنع محذوف
الى لا اله موجود الا الله فان قلت بما قدرت نفي الامكان ونفي الاسكان
يستلزم نفي الوجود من غير عكس فيكون المنع في الرد فالجواب ان هذا رد
لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الآلهة في الوجود لان القرينة وهي نفس
الجنس لا يبدل على الوجود دون الاسكان ولان التوحيد هو اثبات وجوده
ونفي الآلهة لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء
مترعاً من موقع الجزم لان المعنى لا على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى
على نفي مغايبة الله تعالى لكل آله **قوله** واما يصح ذلك اي كونه كلمة لا اله الا
الله كلمة التوحيد اجماعاً **قوله** ووقوع بالرفع معطوف على الاجماع ولو قدم
الاستدلال بالآية على الاجماع لكان اسبب **قوله** لان السلب الجزئي
لا يناقض الايجاب الجزئي لصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ليس انسان واما يناقض السلب الجزئي الايجاب الكلي فتكون بعض الاشياء
ليس حيوان وكل انسان حيوان **قوله** وفي الاثبات تخص لا يخفى ان

مطلد بيان كلمة التوحيد

فصل في

النكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقول علمت نفس وقوله ثمرة خير من
 أداة في موضع الاثبات مع انها نعم **قوله** قبل المطلق هو ما دل على الماهية في غير
 دلالة على الوحدة الخ لقائل ان يقول لانتم عدم تعرض المطلق لغير الوحدة
 للقطع بان معنى ان تدعى بقرعة واحدة ومعنى فتخير رتبة اعتاق رتبة
 واحدة فان قلت لو تعرض المطلق لغير الوحدة او الكثرة لكان متعرضا للضعف
 وقد قالوا بان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات قلت المراد ان
 ذلك ليس بلازم بل هو امر زائد لجواز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد
 منها او ما صدقت عليه واحدا كان او كثيرا ولهذا خسر المحققون بالبيع
 في جنبه بمعنى انه لمصلحة محتملة كخصيص كثيرة مما يندرج تحت أثر كل
 مشترك من غير تعيين فالصواب ان التام للمبالغة كما في علامة لل
 للوصفية والتأنيث او الوحدة وان الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة
قوله ولقائل ان يقول نفعل عن الشافعي رح الخ قلت التعليل صحتها
 عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا قول جوابي في الحكم وهناك استدلال
 على الحكم فيكون قوله هنا تحقيقا وهناك الزاميا والالزامي لا يلزم
 ان يكون مذهب الممثل بل يكفي فيه ان يكون مذهب التام بل وان كان
 متافيا لمذهب الممثل ولو جعل من باب اختلاف الرواية لم يبعد ومثله لا يبعد
 تنافيا والحق ان النزاع لفظي فان الغالين بالعموم لا يبردون شمول
 الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل عط الدرهم فغيره الى كل فغيره وفي
 مثل ان تدعى بقرعة ذبح كل بقرعة وفي مثل فتخير رتبة كل رتبة بل
 المراد الصرف الى فغيره اي فغيره كان وذبح بقرعة اي بقرعة كانت وتخير
 رتبة اي رتبة كانت فان سمي مثل هذا عاتما فعام والافلا على انهم
 جعلوا من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا عام مع انه قد هذا التعليل فان
 جعل مستغزا فكل نكرة كذلك والافلا جهة للعموم ويكره ان يقال
 انه ليس منه فان فيه امارا انه او هي معنى الشرط به بقضي بعموم النكرة
 كغيره من مقتضيات العموم بخلاف المجردة عما يقتضيه والكلام فيه **قوله**
 وما قاله بعض الشارحين سمي الشافعي المطلق عاماً على اصطلاح المنطقين
 فظن علماء زمانه انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى
 ضعفه وجه الضعف ان الشافعي رح ليس زبانه ان يخلط اصطلاحاً
 باصطلاح وعلم المنطق كان في زمانه لم يتداوله الناس وليس عند

المنطقة ما يستعمل عموماً ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عندهم الكلي والجنس
قوله بل باعتبار ان الرتبة اسم للجنسية كما خلقها الله كذا في الصحاح ولم يتناول
 الزمعة لان المراد من قول الصحاح كما خلقها الله تعالى كمال الخلق والخلق عتاً
 يسلب وصفان او صنف كمالها وباعتبار الكمال المراد في الملك امتنع جواز
 المدبرة **قوله** ويمكن ان يجاب عنه عبارة بعض الشراح هنا وجواب عن الاول
 ان النزاع ليس في جواز اطلاق الرتبة على المعينة والتسمية لغة لكنها عند
 الاطلاق ينصرف الى الكمال لما عرفت ان المطلق ينصرف الى الكمال وليس
 مرادهم الخ الا ان تناوله الكمال مقتصر عليه من قبيل شبهة المجاز من حيث
 استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لانه مجاز بل حقيقة قاصرة وسبب تمام
 تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى **قوله** وعن الثاني
 اي الاعتراض الثاني وهو قوله وبانهم اجازوا مقطوع اليد الخ وكان المناصب
 ان يقول اولاً ويمكن ان يجاب عن الاول **قوله** ان فاست الجنب الخ فقول
 انتم قلتم ان الرتبة حقيقة في السمة والمعية ومقتضى ذلك الاجزاء
 بكل واحدة منها فافهم الحكم المعينة بما ذكرتم من التعليل بنا في ذلك لانه تقييد
 النص بالمعنى وهو لا يجوز **قوله** حتى لو قطعنا لا يجوز لغوات جنس البطش
 بالكلمة **قوله** فلما يندرج تحت المطلق واما اصل ان المطلق ينصرف الى الكمال
 حقيقة وان بقي شئ من جنس المنفعة معتبراً بكماله فيثبت بما ذكرنا اننا قد
 بالخاص عن الشبهة فضلاً عن الرجاء وان علماً وفارح اعلى كعبان بلحق
 بنزولهم عبارة عن امثال هذه الشبهات **قوله** فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة
 الى المطلق الخ هذا جواب آخر ذكره بعض الشارحين لانه من نعمة الاقوال
 بل الكلام الاول جواب على حدة ذكره بعضهم ايضا فالشارح جمع بين الجوابين
 وجعلهما جواباً واحداً لزيادة ايضاح لكن قد اورد على الجواب الثاني انهم قد
 صرحوا بان اللفظ الواحد لا يكون خاصاً وعاماً من حيثين ويجاب بانه
 ليس المراد بالخاص ههنا الخاص بتحقيق اعني ما وضع لكثير محصور لواقع
 بل الاضافي اي ما يكون متساوياً لبعض تناوله لفظاً لا مجموعاً فيكون
 اقل تناوياً بالاضافة اليه وهو معنى قصوده وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين
 يتوفون شكهم واولادهم الا حال ان كلامهم بالنسبة الى الآخرة خاص من وجه عام
 من وجه وذكرا في الحجاب ان التخصيص يطلق على بعض مستيانه وان لم يكن
 خاصاً كما يطلق العام على اللفظ مجرداً وتعد مستيانه وان لم يكن عاماً **قوله**

مطلب
 الحقيقة القاصرة
 شبه المجاز

وفيه نظر لان عموم النكرة في البدل حاصل قبل الاتصاف الخ فالجواب اننا لانسم
 ان النكرة قبل الوصف عاتل بل هي خاصة لانها موصوفة لفرد من افراد الجنس
 وعمومها بالدليل الموجب لذلك واختلافها في عمومها اذا اتصل بها دليل العموم
 فتقبل شمولاً وقيل بربى فلا يطلق عليها اللفظ العام الا مجازاً على انه ذكر قريباً
 انها خاصة وعموم الصفة صحي اتصاف كل فرد من افراد الموصوف بها فيعتم
 الموصوف ضرورة عموم الصفة **قوله** فان له ان يتكلم جميع رجال الكوفة
 ولا يجنت وان كان ذكره في الاثبات باعتبار ان الاستثناء من النفي
 اثبات لكنها عمت لعموم وصفها **قوله** لم جعل الموصوف عاماً بعموم الصفة
 الخ فان رجلاً خاص لانه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ والعالم مقبوسه
 ذات يفت لها العالم فيحمل الانس واجن والملائكة في عامته بالنسبة
 الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها فلم يقصص الصفة بالموصوف
 ويقصر العلم على البشر ويقول الصفة خاصة بخصوص الموصوف **قوله** لان
 المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم من غير شئ
 يلزمه فلا يتحقق معنى الاثبات فلا يصدق عليه اسم المولى لان المولى هو الذي
 لا يمكنه القربان الا بشئ يلزمه وهو شئ عليه **قوله** اعلم ان هذه الاصل
 وهو ان النكرة في موضع الاثبات يخص اذا وصفت بصفة عامة نعم اخرى
 الوقوع الخ ولهذا قال بعض المحققين الى اصل ان النكرة في غير موضع النفي
 قد تم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى
 وقيل القاعدة مطروحة وتختلف المستلزمين مانع وبهانه ليس في وسعة نزوع
 جميع نساء الكوفة ورؤية جميع الرجال للعلماء وقيد عدم المانع في الاحكام
 الكلية غير مشروط على ان قولهم النكرة اذا وصفت بصفة عامة ماملة في قوة
 الجزئية والاستثناء التام غير ملزم في اشكال ما نحن فيه لاسيما اذا تحقق
 المانع في بعض الافراد **قوله** هذا الحكم وهو عموم النكرة بعموم الصفة يختص
 بالاستثناء من النفي وبكلمة اي وذلك لان الاستثناء من النفي وان
 كان في موضع الاثبات لكن المستثنى لما كان داخل في المصدر ومخرجاً
 بالاستثناء منه تقدراً والاستثناء ليس يستقل فيؤخذ حكمه من
 المصدر وهو موضع نفي عمه داخل تحته من التكرار ضرورة وقوعها في موضع
 النفي هكذا قيل ولا يخفى ان هذا البيان جازع بينه في مثل لا جالس الا رجلاً
 والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة

حل شريف

فيه تقديم وتأخير فثبت
 هـ

قاعدة لانه

فلا استثناء

فلا استثناء باسم الشخص لفظ فيقال واحد اذا كانت موصوفة فلا استثناء
 بصفة النوع فتخص ذلك النوع بصيرورة مستثنى **قوله** المراد من النكرة هنا
 ما فيه ايهام الخ هذا وقع لما يقال كيف يكون اياً نكرة وقد اضيفت الى المعركة
 فانما اراد بذلك في اللفظ دون المعنى لان معناها الواحد البهيم الصالح لكل
 واحد من الاحاد على سبيل البدل فهي عنده ايضاً نكرة في المعنى معرفة في اللفظ
 والمراد بالوصف الوصف اللغوي لا النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبراً او صلة
 او شرطاً وقد صرحوا في قوله تعالى ليلوكم ايكيم احسن علماً انها نكرة وصفت بخبر
 العمل وهو عام نعمت بذكر مع انها مبتدأ مجرعة بحسب **قوله** لا يبيد ان
 يوم ما فيها اذا قال وانه لا فرق بينهما عام بعموم الوصف وهو القربان وان
 كان مفعولاً فيه ففرق ان كونه مفعولاً لا ينافي في العموم بعد وجود الموصوف له
قوله اجاب عنه صاحب الكشف الخ قال بعض الشراح في هذه الجواب
 بحث فان القربان في الحقيقة فعل الوطئ ومتصل به كالضارب وكما ان
 المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه وكما ان الفعل يتعلق بالزمان فكذا
 لا بد له من محل يقع عليه فانه قلتم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروبة على
 الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور به وزمانه فله تعلق بهما
 فيجوز كونه وصفاً لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين
 ولهذا يقال مال مملوك ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى وبهذا
 ينفع بحث الشراح **قوله** والمقدر الى الفعل المقدر يحتاج الى المفعول به في
 التعقل والوجود الى المفعول فيه في الوجود وذلك لان الفعل لا بد له في وجوده
 من الزمان فالمفعول به متقدم من حيث الوجود دون التعقل لان تعقل
 الفعل ليس بعد تعقله بل الامر بالعكس لان الفعل يدل على الزمان والمكان
 بالالزام وتماثل ان يقول لا نسلم ان دلالة الفعل على الزمان بالالزام لان
 الفعل بهيئة يدل على الزمان فينوقف تعقل الفعل على تعقل الزمان ويمكن
 ان يجاب عنه بان المراد بالفعل في قولنا يتوقف تعقل الفعل به المصدر
 ولا شك ان المصدر لا يدل على الزمان الا بالالزام **قوله** الفاعل ايضاً ضروري
 الخ وراي قول الجيب والمفعول به يثبت ضرورة الخ قد يقال فرق بين ضرورة
 الفاعل وضرورة المفعول اذ الاول اقوى والثانية لان الفعل يحتاج
 الى الفاعل لازماً كان او متقدراً **قوله** ويمكن ان يقال في الفرق الخ هذا فرق
 في الجملة وليس بقوى على ما لا يخفى ولكن هنا فرق آخر تفرد به بعض الشراح

مطل
 كلمة اي لا تعرف بالاضافة
 الى المعركة هـ

مطل
 الجملة التي ابتدأت بكون
 خبر الوصلة او شرطاً

الاية ما افرجهام

وحاصله ان ايا الواحد منكم في الصورة الاولى ان لم يفتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلمة فتعني عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان تحقق كل معلق بضرب مع قطع النظر عن الغير فهو هذا الاعتبار واحد منفرد على الغير وفي الصورة الثانية يتعني الواحد باختيار المخاطب في تعيينه فيحصل الاول وثبت الواحد من غير عموم وظاهر ان لا معنى للتخييل العقل من الاول لانه انما تعقل في متعددة ولا تعدد في المعقول وهذا النوع ايضا مشكل اما اول اطلاق الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخييل مثل ان عبيدي وطئته وانك او عتقه كل بك فهو واحد وانما ثانيا اطلاق الكلام في الموضع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب كجاء معا او على الترتيب في ينبغي ان لا يفتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يفتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه يجوز ان يعتبر كل منفرد بالمضروبة كما في الضاربية وانما ثالثا فلان تم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضرب معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يفتق واحد منهم ويكون اختيار للمولى كما في الصورة الثانية **قوله** وهو مختار صاحب التقويم وفي الاسلام وتبوعها المص **قوله** لوجود الحقيقة فهما فيكون حكمه عندهم حكم المشترك لا ينصرف الى احد احتماليه الا بدليل وهذا لانه لما سوى الفرد الكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة تخرج الفرد المتيقن والصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوى لان العام عند عدم المانع يتناول الكل ويجعل عليه ولا يحيل على اخص بخصوص فان كان ما عليه العام عامتا ينبغي ان يكون كذلك والا لا يصح عدم العام في دلائل العموم كما قرره الشارح وتوقيل بالصرف الى الكل عند الاطلاق وان كان الادنى متيقنا به لمعروية وجهالة الادنى لو افق قول الجمهور في الحكم وان اختلف الطريق **قوله** فاذا حلف لا يتزوج النساء حث بتزويج امرأة واحدة وكذا اذا حلف لا يشتري العبيد او لا يملكهم الناس حث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن به فيطلق عند الاطلاق الا ان ينوي العموم في لا يفتق قط ويصدق ديانته وقضائه لانه نوى حقيقة كلامه واليهين يتعد لان عدم تزويج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء

لانه نوى حقيقة لا يفتق الا بالنية فصار كانه نوى المجاز **قوله** يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم متوقف اجماعا على صحة الاستثناء فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء لا يكون الا من متعده واذا صرف المحل عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن الاستثناء لعدم التقدير ويمكن ان يجاب عنه بان التعامل بصرف المحل عند الاطلاق الى الواحد يقول بعدم صحة الاستثناء فذكرى الاجماع ممنوعة ولين ستمنا ذلك يكفي لصحة الاستثناء احتمال التقدير بل الاستثناء يكون مع دليل على ان المراد الكل **قوله** يلزم ان يكون بيان تعينه لاحد المحتملين وهو احتمال الكل وقد اجتمعت الائمة على انه تأكيد يمكن ان يقال بان احتمال الكل يثبت هنا بدليل غير كلام وهو الاستثناء لا يعين العلم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد الكل فيكون كلامه تأكيد **قوله** وبان الموقوف بالعام نعم ويمكن ان يجاب عنه بان احتمال الاقل والكل كان له اعتباران فبالا اعتبار انما يكون من العمومات لا محالة وان لم يكن بالاعتبار الاول كذلك فلما عده منها **قوله** قال الشيخ عبد العزيز هو الامام العالم العلامة علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري صدر الوقت ونادرة الزمان صاحب المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاخفش في حاشية المستحبات بالتحريم وحاشية على اسئلة المجتهد وحاشية الهداية وفوائده على اصول شمس الائمة السخري وضع شرحا على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين الكاكي عند اجتماعه به بهر به وصل فيه الى الكناح فاختار منه المينة قال القول بان يجمع الموقوف بالعام يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالف للاجماع لان اهل السنة اجمعوا على ان الالف واللام في الجرلة لا استوفاق ثم قال وبالجمله لم يتضح لي كلام فخر الاسلام رح فلذلك اقترت قول الجمهور انتهى ما قاله وفيه بحث لان دعواه ان ما ذكره فخر الاسلام مخالف للاجماع ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض العلماء من اهل الاصول واللفظ وفخر الاسلام لا يمكن الاستوفاق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكره لان الدليل قد قام على ارادة الاستوفاق فيما ذكر ولا يلزم منه ارادة الاستوفاق في جميع المواضع ففخر الاسلام انما يصرف الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستوفاق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام **قوله** اولى منه حمله على تعريف الجنس وهو تعريف الحقيقة والمصحية الخي كان اللفظ والاعلى قبل دخول اللام **قوله** فتعريف العهد

في دخل على الشاح

من الاستزاق في اعلم ان الاصل هو العهد الخارجي لان حقيقة التعيين كمال
 التميز في الاستزاق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الارزاق قليل
 الاستعمال جدا والعهد الذي موقوف على وجود قرينة البعوضة فالاستزاق
 هو المعلوم في الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون وفيما
 ذكره الشارح رج نظر لانه جعل العهد الذي مقدما على الاستزاق بناء على
 ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستزاق اعم فائدة واكثر احتمالاً
 في الشرع واحوط في اكثر الاحكام وهو لا يجاب والندب والكرهية والتعظيم
 وان كان البعض احوط في الاباة ولا نسلم ان التعريف بلام الحقيقة لا يفيد
 فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام بل اللام يفيد الاشارة
 الى الحقيقة المعلومة المتقررة في الازمان قال صاحب الكشاف اللام
 في المجلد لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان المحرم ما هو
 من بين الاجناس لا افعال **قوله** كما في قوله لا تزوج النساء لان الحال
 يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن نصف الاقل المتيقن ورد بان ذلك
 لو كان باعتبار قدر صحتها الى الكل لما وقع واطرة فمن قال لامرأة انت
 الطلاق لا مكان صفة الى الكل فاللام باطل فالملزوم مثله واجيب بان
 جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك شخص واحد فلا يمكن اتباعه نصف الى
 البعض وذلك البعض مجرول القدر فالواحد متيقن نصف البه ورد بان اللام
 ان ذلك مجرول فان الثلث في ملك وهو معلوم فكان جائز الصنف اليه
قوله نكرة في المعنى واذا كان كذلك كان كليا واذا خارجا اذ هذا فصل
 التعريف مع ملاحظة الحقيقة في الجملة وان لم تكن مقصورة لان الجنس
 انما يقصد بالقرينة حقيقة مع احتمال الكل وانما ينصرف اليه بالدليل **قوله**
 فكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جعلا بين المعنيين وما معنى اللام ومعنى
 الجمع في الجملة وان سقط اعتبارها فان قيل الغاء معنى اللام لازم على هذا
 لان الجنس كان موقفا بالاسم فلا يفيد اللام شيئا زائدا فالجواب ان اللام
 ذلك بل اللام تفيده الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة في الازمان
 كما مر **قوله** واذا اعيدت النكرة موقوفة في الاصل ان المذكور او لا اما نكرة
 واما موقوفة على التقدير من اما ان تعاد نكرة او موقوفة فتصير اربعة اقسام
 وحكمها ان تنظر الى التثنية فان كان نكرة فهو معاير لاول سواء كان الاول
 معرفا او منكرا والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معروفا سابقا

في الذكر

في الذكر وان كان موقوفة فهو الاول مثلا على المعهود الذي هو الاصل في الكلام
قوله كما لعربين فيه اي في قوله تعالى ان مع العبريين ان مع العبريين
 والى هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما في هذه الآية ان يغيب
 عريسين وقيل برفع وهذا مبني على ان لا يكون الجملة الثانية تأكيداً
 لا ولى وح يكون التأكيد في سر للتخفيف وتوحيده العبري للعهد اي العبر الذي
 انتم عليه اول الجنس الذي يعرفه كل احد فيكون البسمة معاير الاول
 بخلاف العبر فاذا كان تأكيداً لتعريفها في النفس وهو الاصح فلا بد
 الاعادة على تقدير البسمة لا بدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد
 كتابا على ان مع كتابين لانهما اذا كانت تأكيداً يجب ان يكون معنى الثانية
 عين معنى الاولى **قوله** وما ينتمي اليه بخصوص الخ اختلافه في منتهى التخصيص فقبل
 يجوز التخصيص في ان يبقى من مفهوم العام مع يقرب من مدلوله وقيل يجوز الى
 الثلاثة وقيل يجوز الى الاثنين وقيل يجوز الى الواحد والمختار التفصيل عند
 المص رح وهو ان العام ان كان مجاملا رجال او نساء او معنى فقط كرحط
 وقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة لانها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج
 عن الدلالة على اجمع فبمعنى نسائي وان كان مفردا كالرجل او ماني معناه كالنساء
 والرجال وغيرهما من المجموع المسلوب عنها معنى الجمعية بدخول لام الجنس عليها
 كما تقدم تقريره بجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد
 على ما هو اصل وضع المفرد **قوله** ولكل واحد منها صيغة على حدة بل لكل واحد
 صيغة مختلفة في غير ضمير المتكلم مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا ومم
 فعلوا فلا يجوز جعل شئ منها لغيره والاستعمال فيه على وجه الحقيقة **قوله**
 وقال بعض اصحاب الشافعي وما لك اقل الجمع اثنتان قال ابن الحاجب
 موضع الخلاف مثل رجال ومسلمين وضامير الغيبة والمخاطب لانواع في
 اقل الجمع فيه اثنتان لكن لا باعتبار ان صيغة اجمع موضوعات لاثنتين فصاعداً
 بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان لاثنتين فيهما حكم اجماعة **قوله** ولما كان
 لاثنتين الثلثان جواب سؤال بان يقال اذا ثبت ان لاثنتين حكم اجمع
 ولهما الثلثان فمن اين ثبت ان للثنتين الثلثان فانما جاب بانه ثبت
 لها ذلك بطريق الدلالة وهي ما كان ثبوت الحكم في المسكوت عنه بطريق
 الاولى **قوله** وانما حمل على ذلك جواب سؤال بان يقال لم تلتزم الحديث على ما
 ذكرتم ولم يحلوه على ان اجمع اثنتان لغة اجاب بانه انما ثبت لبيان الاحكام

مطل اذا اعيدت النكرة

في تخصيصها
 واذا كان نسائي
 لان النسب لا يمنع التخصيص
 بعده بل يجوز التخصيص
 يمنع التخصيص بالمستوع

اقل الجمع اثنتان

البيان اوضاع اللغة وان كان يغيرها فثبت ان اطلاق الجمع على الاثنين
 مجاز لانه لو كان حقيقة فيهما كما هو حقيقة في الثلث لزم الاشتراك
 فوجب ان يكون مجازا الرعا على الاشتراك والتقابل ان يقول لم لا يجوز ان
 يكون مشتركا معنويا بين الثلث والاثنين فصاعدا فلاما مجازا ولا اشتراك
 لفظا **قول** او على سنة تقدم الامام يعني محمول على ان حكم سنة تقدم الامام
 على الاثنين كحكم سنة مقدمة على الجماعة في احوال الفضيلة او محمول على اجتماع
 الرفقة في السفر بعد قوة الاسلام لزمه عليه السلام في ابتداء الاسلام
 عن سفر الواحد والاثنين خشية عليهم غيلة المشركين بقوله عليه السلام
 الواحد شيطان والاثنان شيطان والثلثة ركب ثم رخص
 في بعد ظهور الاسلام وعلية اهله **قول** والتقدم سنة كون المصلين
 جماعة لاستكوت المقدمين جماعة مراده بالجماعة الثلثة فلو كان التقدم
 سنة كون المقدمين جماعة لما سن تقدم الامام الاعلى الثلث وليس
 كذلك بل يسن تقدمه على الاثنين فعلمنا ان التقديم سنة كون المصلين
 جماعة والامام مع الاثنين مصلون جماعة **قول** بخلاف الجمعة اليه في يومه
 بين الجمعة وبين سائر الصلوة حيث كان الاثنان جماعة في سائر الصلوة
 حتى قلتم بسنية التقديم مطلقا دون الجمعة حتى لم يصحها بالاثنين
 مع ان الحديث ورد انها جماعة وحاصل الفرق انما شرطنا للصحة الجمعة ثلثة
 سوى الامام الثلاثة بلزم صرف الواو في قوله تعالى فاصفوا حقيقة بما خبر الواحد
 وهو غير جائز عندنا **قول** اراد بها فردين فصاعدا الى اراد فردا فردين
 فصاعدا لانه لا يشترط للاشتركة ثلثة افراد كما يومئذ ظاهرا لفظ الجمع
 واخره بغيره الافراد عن الخاص ولم يتردد في الشرح كما توضح لبغية القبول
 ولما به من ذكر قيد آخر وهو بالوضع الاول عقب قول المص فاستأول
 للامام في تعريف جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعات لعان
 مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست مشتركة على ما صرح به البعض
 لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه لعان بملاحظة وضعه لعني آخر
 قبله والالفاظ المنقولة وابثرة على الفعل وهو يستدعي لفظ المنقول عنه فيكون
 وضعها للمنقول اليه مسبوقا بوضعها للمنقول عنه **قول** فثلاثة احوال
 اخلافا لا يمكن مع اجتماعها او غير متباينة لجواز اجتماع بعضها مع بعض
 بان يكون خبر الاول لازما وسنذكر الامثلة **قول** على سبيل البدل الى بان

في قوله على

في قوله على

على جملة ما قد فصل بين
 الثلثة والجمع بحكمهم

في الاشارة الى
 ان الاثنين في قوله جماعة
 في جواز السفر

بامثلة

في قوله

يكون

يكون موضوعا لذكر مرة اخرى او بمعنى انه اذا نظر اليه بالنسبة
 الى معنى آخر من معانيه كان هذا المعنى بدلا عن ذلك وقائما مقامه في وقوعه
 تمام مدلوله كانه ليس له معنى سواه ويتم قرا **قول** وله اي للشيء **قول**
 فبالاعتبار الاول مشترك معنوي الاشتراك المعنوي ان يكون اللفظ
 موضوعا لقدر مشترك بين الافراد كالانسان فانه موضوع للقدر المشترك
 بين افراده وهو الحيوان الناطق وكذا الحيوان موضوع لقدر مشترك بين افراده
 وهو الجسم النامي الحساس والمشارك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا
 لمعانيه باوضاع متعددة على الصحيح كالعين فانها موضوعة للذهب والبنوع
 والركبة وخيار الشيء باوضاع متعددة على سبيل البدل فالشيء وخو
 يتأق فيه الامران باعتبارين فانه موضوع للحقايق المختلفة باعتبار
 قدر مشترك بينهما وبين الوجودية في الخارج فان نظرنا الى انه موضوع
 للقدر المشترك بين افراده فيكون مشتركا معنويا للاشتراك الوجودية بين
 سائر الموجودات فيكون افراده متفقة احدى هذه الاعتبارات وان نظرنا
 الى ان افراده مختلفة احدى هذه الواقع فيكون مشترك اللفظي في هذه الحقيقة
 لانه مشترك لفظي لعدم انطباق حده عليه ولذا قال بعض الشارحين الشيء
 عام معنوي على اختيار محم للاسلام وعام لفظي على اختيار القاضي الى زيد
 لا مشترك لفظي فقول الشرح الاشتراك اللفظي الى صاحب التوقييم فيه نظر
قول فعلى هذا وهو ان اذا كان للشيء وخو اعتباران بلزم في مقصوده
 اندراج هذه الاشياء في تعريف العام لكل من الاعتبارين **قول** اما ان
 يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وهو الحد المشترك اجماع بينهما والاسلام
 والحيوان الناطق والافراد متفقة احقايق او يتناول افرادا باعتبار
 معنى وتلك الافراد مختلفة احقايق كالحيوان واللونبة والشيء فان كل
 منها يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الجسم النامي الحساس واللونبة واللونبة
 وتلك الافراد مختلفة احقايق وحاصله ان العام اما ان يعبر افراده متفقة
 احقايق او مختلفة فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية
 والوجودية والاسلام فتفقة احقايق وان نظرت الى اختلاف
 الافراد في الواقع ولو بالتخصص فهي مختلفة احقايق فان قلت كيف
 يراد بتفقة احدى ومختلفة احقايق واخره حقيقة قلت الحد يطلق على
 الحقيقة وعلى احدى اجماع بين الافراد وهي هذه الاعتبارات في متفقة احدى

مطلب
 الاشتراك المعنوي
 الاشتراك اللفظي

لفظ عين

سواء كان ذلك الحجة تمام الحقيقة او بعضها فلا ينافي مختلفه احتقاق فيجوز
 ان يبرر الحقيقة لحدود في توليف العام احد الامرين ويندرج الشيء ونحوه في
 العام على كل منهما لان افراده متفقة محدود وباعتبار احدى الاجامع وان كانت
 مختلفة الماهية او الهوية اما الاندراج في الامر الاول على اختيار في الاسلام
 فظالم لان افراده متفقة باعتبار احدى المشترك وبما القدر كاف في الاندراج
 وان اختلفت واما على قول صاحب التكوين فغيره نظر لان افراده مختلفة فكيف
 يندرج في متفقة الافراد اللهم الا ان يبرر بتفقيها الاتفاق باعتبار القدر المشترك
 فلا ينافي الاختلاف واما الاندراج في الامر الثاني فظالم بكل من الاعتبارين
 ولا يخفى عليك ساني عبارة الشارح من الخرازة **قوله** من غير اعتقاد حكم معلوم
 لكن يجب اعتقاد خفية المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في النصوص
 عن غير قبول واعتقاد كغير **قوله** يعني في صيغة وفي غير هاسن الادلة
 والامارات الدالة على تعيينه المراد **قوله** حتى يقوم دليل مرجح لادها من مزايا
 اذ الشاوية واحدتها غير عين عند السامع من غير رجحان **قوله** كما تأمل علماءنا
 في لفظ القوله قال بعض الشارحين تأملنا في القوله فوجدنا وجود الاتفاق
 دالة على اجمع لغة والاتصال فحملنا على الجبض لانه الظاهر لان الاجتماع انما
 يكون في الاول لانه الثاني لكون الاول عيننا والثاني عرضا وكذا الانتقال لا يتصور
 في الظاهر لان الانتقال صفة فيحتاج الى موصوف يقوم به وهو المجموع لا العوض
 على ما عرف في الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال فتدبر **قوله** ليس بمصدر الى ان
 المراءة اذا حاصت او ظهرت بل هو اسم لنفس الدم والنعيم الماهية الى
 عند الانقطاع **قوله** والاولى ان يستدل على كونه القوله لا يحض بقوله تعالى
 انه وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايا اقرئك رواه ابن ماجة واحمد بن حنبل
 عابته رضى وقوله عليه السلام طلاق الالة ثنتان عدتها جفتان رواه ابو
 داود وابن ماجة والترمذي والدارقطني من حديث عابته رضى ولعلنا ان يقول
 لا يلزم من قوله تعالى واللائي يئسن الالة ان يكون الالة من مقام الجبض فيجوز
 ان يكون مقام الاظهار لان الظاهر التخلل بين الرتين لا يتصور بدون الجبض
قوله ولا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد في غير محل النزاع انه هل يصح
 ان يبرر بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد
 منها لا بالاجمعي من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد بالباصرة
 واجارية والذهب وغير هاسن معانيها ورايت الجوز ويراد بالابيض والاسود

هذا قول من الذين يوجبون
 ما لا يمكن خلافه في حاشية
 كتابه في تفسيره

واقرأت هند وبرد به حاصنت وظهرت فقبل يجوز دية قال الشافعي وبها
 وقبل لا يجوز وبه قلنا وقبل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية
 في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا كان اجمع كما ذكرنا من الامثلة
 انما اذا لم يكن كما في صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة على
 القول باشتراكها فلا عموم اتفاقا ثم اختلف القائلون بالجواز فقبل حقيقة وبه
 قال الشافعي وتبعه الباقلاني وجماعة من المعتزلة **قوله** والعام عنده قسمان
 قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة فكيف ان تقول قد ذكرنا الشارح
 عنده تعريف المشترك ان العام عندها قسمان ايضا متفق الحقيقة وقسم
 مختلف الحقيقة فان صرح ما ذكره فلا وجه لتخصيص ذلك بالشافعي ولطوب
 ان هذا خاص بالشافعي كما ذكره غير الشارح واما ما ذكره الشارح في تعريف
 المشترك فغيره نظر ولم اجدا من الشارح تفوض **قوله** مستمسكا بقوله
 تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان لفظ الصلوة لفظ مشترك
 بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة للاستناد الى صير اللام
 والملائكة فلا يخفى اما ان يبرر ادوا صيرهما هو باطل او يبرر ادوا صيرهما دون الآخر
 وهو باطل ايضا والا يلزم سناد الاستغفار الى الله تعالى او اسناد الرحمة
 الى الملائكة وبما باطلان فتبين ان المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك
 في مدلوليه الحقيقيين واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالآية باننا
 لانتم ان الصلوة من محل النزاع لجوز ان يبرر ادبها في الجمع معناها الحقيقي
 او معناها المجازي فان اريد الاول كان المراد والله اعلم ان الله يعبده عوالة
 تعالى وتقدس بافعال الخير الى النبي عليه السلام من لازمه الرحمة وعلى هذا
 المعنى يحمل قول من قال بان الصلوة من الله تعالى الرحمة لا على ان الصلوة
 وضعت حقيقة للرحمة وان اريد الثاني حمل على ما يليق بالمقام كما رادة الخير
 ونحوها ولا بأس باختلاف ذلك المعنى لاختلاف الموصوف ولا يكون
 من باب الاشتراك بحسب الوضع **قوله** وهذا الى تعميم المشترك وهو المثل
 انما يلزم محمد لان المعنى يبرر ادبها لا مثل له صورة بالاتفاق فلو اريد الصورة
 فيما له مثل صورة لزم القول بالتعميم كما قاله محمد وهو لا يقول به **قوله** اطلاقا
 للملزم على اللزم الظاهر انه اراد بالملزوم الدعاء وباللزم معناه لكن قوله
 اذا الاستغفار والرحمة في مشعر بانها الملزوم وهو مناف لما ذكر ويمكن ان
 يقال المراد بالدعاء هنا الرحمة والاستغفار لانهما فزان له والا اعتبارا لزم لهم

في بحث شافعي
 في استعمال مشترك في معنيين

قوله وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار صوابه قوام الدين الكاكي
لان الاتقاني لم يشرح المنار **قوله** بان تقدير الآية لائب ان يقول
من ان تقدير الآية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ
المشترك في مدلوليه دفعه بل المراد بالجزم المحذوف الرحمة وبالمذكور الاستغناء
قوله لانه حذف بلا دليل ممنوع بل بدليل وهو يصلون لانه علم من ان
الجزم المحذوف من لفظ وكان تقديره مغردا ليوافق المجزأة كما ان
يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك فالجمع والتشبيه من العوارض والادال
في الحقيقة انما هو نفس المادة ولا يشترط ان يكون المعنى المحذوف معنى
المذكور مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم يكن قرينة تدل على معنى المحذوف
اما اذا كان فلما هو هنا وجدت قرينة تدل على ان معنى الجزم المحذوف
الرحمة وهي قرينة المقام لان المناسب للباري تعالى بخلاف زيد وعمر وغيره
على معنى زيد يضرب وعمر يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في
الارض الى السفر ومن اللاحق استحالة الضرب فانه لا يقع لعدم القرينة
قوله قلت الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى ولا يرد به غيره
عند الاستعمال فدايما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من
الوضعين يناقض اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة
هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلما اعتبر
الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفرد عن
الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مؤدوا وغير
مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة فباستحالة في المعنيين على
ان يكون كل منهما مؤدوا باللفظ كما هو محل النزاع لا يتصور الا بان يكون
بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه
مناسب الموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت لم لا يجوز
ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له قلت ذلك اما ان يكون
باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افرادة وهذا ليس
محل النزاع واما باستحالة في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال
او استعمال اللفظ في معنيين مجازين باطل بالاتفاق **قوله** ولغايل
ان يقول ان هذا كلام وارد ظاهرا من اخذه من الشرح **قوله**
ولغايل ان يقول المراد في المشترك الاصطلاح الى الجواب ان الاصل

حل شريف

المذكور

المذكور غير مطرد لما مر ولا ينتم ان لا يكون دلالة المؤول من غير المشترك
دلالة باللفظ غاية ما فيه ان يكون ولا بعد التأويل على ما يحل عليه بطريق
المجاز وذلك لانه يخرج عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة
المجاز لغوية بلا خلاف والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة والتأمل مظهر للعلاقة
الثابتة بالدليل الصارف للفظ لامعناه المجازي لا مثبت فلا فرق بين
انواع المؤول من هذه الحقيقة فلا بد من تعريف بعضها ولذا عرفت بعضهم بان
ما تخرج احد تحتلته بدليل ظني يشمل المؤول من المشترك والمخفي والمشكل
وليشمل الراجح بالقياس والراجح بخبر الواحد وحيث يتعين ان يكون المراد من
المشترك المذكور في التعريف اللغوي لكن يغتر بافيه احتمال لا يبا
فيه خفاء للشك في الظاهر والنقض فانما يتحتم التأويل وليس فيها خفاء
فيمنه كل في احد جميع اقسام المؤول فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة رواه ابن ماجه من حديث عدي بن ثابت عن ابيه عن جده
ولفظه المستحاضة تتوضأ الصلوة اياها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة
وروي بالغياض اخرى من طرق **قوله** وبعد ذلك يضاف الحكم الى البعض
المشترك لا الى الراجح لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى ادعى قالوا وهذا
كالجمل اذ الحق البيان بخبر الواحد فيكون الحكم ثابتا قطعيا وان كان خبر
الواحد لا يوجب الحكم قطعيا لان بعد البيان يضاف الى المختر لكونه اقوى
لا الى خبر الواحد الا ترى الى قوله عليه السلام قلت هذا او فعلت هذا
فقد كنت صلوكتك لما التحق بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة ثبت فرضية
العقيدة الاخرى لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكر في الميزان ان المجمل اذا الحق البيان
بخبر الواحد فهو مؤول ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان اللغوي فلا
ثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة الثبوت فلا يثبت
الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام المحضوض منه
وان كان قطعي الثبوت واما استدلالهم بالعقيدة الاخرى فغاصد لانها
ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة روح حتى يتركه صهي الغيرة كذا الوفاء
وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كقعيين الفاتحة حتى وجب
سجود السهو بتركها لكن لا يفيد الصلوة فالعقيدة من القسم الاول فلذلك
سحبناها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكون جاحدا فلا

السا

الا ترى ان ابابكر الاصم وما كانا لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفرا بنعتها
 بانكاره ربوا النعدين مع لموق البيان بآية الربا في الاشياء الستة ولم يكفرا
 من انكر فرضية مع الرب مع حقوق حجة المغفرة بيانا لمجل الكتاب وهو قوله
 تعالى واسحوبرواكم وكيف ثبت احكام قطعاً بمثل هذا البيان
 وفي ثبوتها بيانا مشبهة **قوله** فلذا غاب الالف لام الاصل فلما منع بل انما
 غابها باعتبار ان فيه ترجيح بعض وجوه المشتركة او المجل كذا قيل
 واجاب بعض المحققين عن السؤال بان هذا انما يكون ان لو كانت الالف
 في المأول للمأول المعهود في التقييم وليس كذلك بل هو الحقيقة في
 المأول للمعهود لا باعتبار كونه من المشترك ولا من اقسام القسم الاول
 لئلا يلزم اتساف التقييم او فساد التعريف ولا محذور في اخذه في التقييم
 باعتبار كونه من المشترك وهو نوع منه وفي التعريف باعتبار ماهية
 وحقيقة الكلية فان ذلك عمل بتقتضيات الاحوال واعطاء لكل مقام
 ما يستحقه **قوله** لان التأويل ان يثبت بالرأى ظاهراً في اصنافه احتقاي
 حقيقة اذا المجتهد يخطئ ويصيب عند دلالة السنة خلافاً للمعركة **قوله** لكنه متعلق
 بالمركنات اعلم ان الالف لام التي تتعلق بالنظم منها ما يتعلق بالمفردات
 كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتي نحن
 فيها فلهذا اتى فاسم الكلام اذ الكلام ما تضمنت كلمتين بالاسناد **قوله**
 اراد بالظهور اي في قوله ظهر للاربية اللغوية واراد من الظهور في قوله
 واما النظام المصطلح فيكون تعريف الاصطلاح باللفظ فلا دور **قوله**
 على ان النظام علم فلا يكون المعنى ملتفتاً اليه فلا يلزم الدور اذ الدور انما
 يلزم اذا كان معنى النظام ملتفتاً اليه ولما صار علماً على ذلك المسمى
 ملتفت الى معناه الغير العلمى بخلاف اللفظ اذا كان له معنى ثم جعل
 علماً لم يلتفت الى معناه قبل الغلبة بل يتقطع النظر عنه كما في عبادة
 علماً و لا يلزم الدور **قوله** لتسامع اعتراف بان ظهور المراد لا يظهر
 بظهوره لتسامع فانه كما يظهر لفظاً لظهوره المكتوب واجب بان
 الشارح لم يدع انه اختص بالتسامع بل بين متعلقاً بظهور المراد اذ لا
 له من احد يظهر في حقه فبين ان الظهور لتسامع وسكت عن الناظر لانه
 بمنزلة التسميع من الكتاب فان الكتاب كالمكتم والنظر فيه كالتسامع ولهذا
 كان الكتاب كالمخاطب في الشرع حتى كان التبليغ من رسول الله عليه

والمجتهد يخطئ ويصيب
 للمعركة

السلام بالكتاب كالتبليغ منه بالمخاطب والاحكام تنبث بالكتاب
 مثل اطلاق المكاح والعقاق والبيع والشهادة والقضاء والرواية ونحوها
 كما ثبت بالمخاطب من غير فرق ولما كان السماع من المكتم هو الاصل والنظم
 في الكتاب خلفاً عنه بنى الكلام على ما هو الاصل دون ما هو خلف عنه ولهذا
 لم يتوض احد من الاصوليين للنظر في الكتاب في تفسير الظاهر بل الكل تمسكوا
 للسماع لا غيره **قوله** اذا كان من اهل اللسان اعترض بان كلام المصنوع لا يحتاج
 الى هذه القيود لان ظهور المراد للناظر والسماع لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان
 واجيب بان هذه القيود لبيان شرط الظهور فانه لما لم يحصل الا بهيئة القيد كان
 ذلك شرطاً لا محالة ولما شمل لفظ السماع من هو من اهل اللسان ومن لم يكن
 منه بجموع لا يستحق ان يسمي بدفع الالف فيه كان تفسير الكلام الظاهر باظهار
 المراد منه لكل سماع او ما ظهر منه المراد للمسامعين اجمع وهو غير مستقيم بل
 ان يكون ظهور المراد لغير اهل اللسان وهذا ما لا يجوز ان يجعل على السماع الذي
 هو من اهل اللسان فبين ان الشارح بهذا المجل يتقيد به كما نية عليه صاحب الميزان
 فكان هذا الشارح نصراً لما يفهم بالضرورة وبيانا لمجل الكلام كما هو مقتضى الشرح
قوله قلت حاصل جواب انه لم يذكره اعتماداً على ما ذكره في المغفرة والمحكم قال
 بعض الشراح الصواب ان يقال مما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملاً للتأويل
 والتخصيص حتى يخرج الحكم فيكون مانعاً انتهى وهذا هو المناسب لان التعريف
 للتأويل والكشف والاحالة على الغير فكل هذا الغرض خصوصاً ان كانت الاحالة
 على ما سيأتى **قوله** وحكم وجوب العمل بالظهور منه الى اختلاف العلماء في حكم
 النظام فذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من منشاخ ما وراء الرز وعات الاصول
 الى ان وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل الظن لاحتماله المجاز لان كل حقيقة
 تحتل المجاز وزهت العواقيل والقاصي ابرز به ومن تابعه الى وجوب العمل به
 قطعاً لعدم اعتبار ما لا يشاء عن دليل من الاحتمال **قوله** واما النص في
 لقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لعدم قوله في المغفرة والمحكم فالاولى ان يقيد
 بقوله مع احتمال التأويل ويمكن ان يجاب بانه ترك هذه القيود اعتماداً على فهم
 الذكي من تعريف المغفرة لا يقال بل ذكر التأويل في الحكم لانه نقول بل هو جزء
 من التعريف لاسان الحكم بظهور الدور لان الحكم فرع التصور اعلم ان احتمال
 النص التأويل او التخصيص على سبيل منع التكويد من الجمع فان الاحتمالين
 ربما يجتمعان في العام وانما اعتبرنا احدهما لان المراد اعتباراً من النص لا يكون

فيه دخل الشارح

مبحث نص

حل شريف

شي من الخاص اتصال لانه لا يحتمل التخصيص فنأخذ **قوله** مثال قوله تعالى
 فانكحوا ما طاب لكم من النساء متنى وثلاث ورباع هذا مثال يكون النظام
 باعتبار لفظ آخر فان لفظ فانكحوا نظام في حل الكناح لان كل احد من اهل
 النساء يفهم من هذه الآية لجزء سماع صيغتها جواز الكناح بدون تأمل فيها
 ان اولى درجات الامران تثبت الاباحة الا انه مسوق لبيان العذر فيكون
 نصا فيه باعتبار قوله متنى وثلاث ورباع فان قلت لم لا يجوز ان يكون سوق
 الكلام لاجلها فيكون نصا فيها فالجواب انه لا يجوز الاباحة عرف قبل ان يخصص
 انكحوا بها واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون حمله على ذلك خلا للكلام على الاعا
 لا الافادة والمحل على الفائدة الجديدة اولى وتقابل ان يقول هذا انما يتاى
 ان لو كان هذا النص لاحقا وما هو المبيع سابقا **قوله** وتقابل ان يقول
 قوله يمنع من المتكلم ان يجواب عن الاول ان صاحب الكشف مثل القرينة
 النطقية ببيان العذر في الآية المذكورة اعني قوله تعالى متنى وثلاث ورباع
 واستدل على ذلك بكلام شمس اللامة اما النص فما ازاد بياناً بقرينة
 تقتض باللفظ من المتكلم واعذر من عليه بعض المحشين بان هذا الاستدلال
 غير مستقيم لانه ليس في كلام شمس اللامة ما يدل على ان القرينة نطقية
 لان القرينة المقرنة باللفظ كما تكون نطقية تكون حالية واجاب عنه
 صاحب الكشف بان لا شئ هنا معنى في الآية المذكورة يرداد به البيان الا
 القرينة النطقية على ان القرينة المقرنة باللفظ لا يكون الا نطقية لان القرينة
 الحالية مقرنة بالمتكلم والمحلته مقرنة بالمحل انتهى وهذا يشبه الى ان
 القرينة النطقية خاصة بالآية المذكورة لان القرينة مختصة في النطقية
 وح لا في اللغة وعن الثاني ان ازديا والروضح اذا حصل بقرينة نطقية يلزم
 نفي الاحتمال لان كل حقيقة يحتمل الجار لا محالة وعن الثالث بان كيف
 يجوز لقتل هؤلاء الائمة العظام في مقام التوفيق والتعيين ان تنكر اقيدا
 يحتاج اليه في التوفيق ولا يصح التوفيق جامعاً للآية ولا يفهم المداو بدونه
 وبعبارة انقص التوفيق واجبة والتوفيق آخراً وانما قيدوه وسر عواني بيان
 مثال التوفيق التثاثير الى توفيق ذلك القيد بطريق المفهوم وليس
 هذا الاغراض وقبلة على ان لا نسلم ان يقتضى ان يكون عدم السوق
 شرطاً في النظام **قوله** والا لما صح تعليلها به يعني وان لم يكن عدم السوق
 شرطاً في النظام لما صح تعليل صاحب المنتخب ونحو الاسلام به في النص لانه

يكون

يكون تعليلها بما مشتهر بين النظام والنص والتعليل بالمشترك غير مقيد فلما
 لا نسلم انه تعليل بمجر السوق بل تعليل بالسوق لاجل العادة الذي ازاد به
 النظام وضوحاً ومثل هذا السوق ليس بتحقيق في النظام اذ الظهور حقه
 النظام ليس بمضاف الى السوق بل يضاف الى سماع الصيغة لا غير فوجود
 السوق وعدمه غير ملتفت اليه في تحقق الظهور فلما يكون التعليل بالسوق
 في النص بما مشتهر بوضوح ان السوق في النص لاجل معنى يرداد به النص
 وضوحاً غير مدلول الصيغة مثل التفرقة بين البيع والربوا في الربوا والعذر
 في آية الكناح والسوق الذي يوجد في النظام لاجل مدلول الصيغة فقط فهذا
 امر آخر لا يتعلق بالسوق النص فلما يكون هذا تعليلاً بما مشتهر في السوق في النص
 لاجل القرينة المفيدة كزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذي لا يثبت معنى زائداً
 في مدلول الصيغة ولا في هذه النوع من السوق في زيادة الوضوح فلما يوجد
 في النظام ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه بل المراد فهم بالصيغة لا غير والاصل
 ان السوق منظور اليه في النص دون النظام وعند تجريد النظر عن السوق لا يكون
 معروفاً لعدمه ليس شرطاً في النظام على انه يجوز ان يكون اختياراً في الاسلام
 وصاحب المنتخب غير اختيار شمس اللامة وغير **قوله** وغيره اي كالنقيض **قوله**
 والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعياً كما ان احتمال الحقيقة المجاز
 لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن دليل **قوله** على وجه
 لا ينبغي معه احتمال التأويل الى ان كان خاصاً ولا التخصيص ان كان عاماً
 كذا ذكره شمس اللامة ونحو الاسلام وتبعها صاحب الوافي وعامة الشارحين
 وهذا يوجب ان التأويل يخص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك
 فان قوله تعالى فجهنم الملائكة كما يحتمل التخصيص يحتمل التأويل وقوله لكنه
 يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع وادارة
 جبريل عم **قوله** سواء كان ذلك الى ازديا والروضح **قوله** كقوله تعالى سجدة
 الملائكة الآية سيئات التمثيل بهذه الآية للمفسر من كلام المص فيكون هذا
 مكرراً بالنسبة الى ما ياتي ولو ان المص كل مثال عقب ثريفة كان اولى
قوله الاستثناء يفيد التخصيص لو كان متصلاً واستثناء البليس منقطع
 لانه حتى ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعدمه البليس من الملائكة
 على سبيل التقلب وهو باب واسع في الرواية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى
 واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم لم يجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص

مطلب
استثناء البليس

تحقيق

عندنا كما مر فلا يرد نقضاً **قوله** ولكنه يحتمل التأويل وهذا راجع الى قوله
 فبقوله كلامه انقطع ذلك الاحتمال وصار نقضاً ولكنه اي هذا النص يحتمل التأويل
قوله فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفترأً واعترض بان لا دلالة
 لاجمعون على دفع احتمال الفرق فان قوله كلامهم اجمعون بمنزلة حسن
 بس كسر وسر ولا دلالة لهذه التواضع الا على ما يدل عليه التنوع واجيب بان
 لانتم ذلك فقد قال الزجاء والمبرر في قوله تعالى فبجد الملائكة كلامهم
 اجمعون ان كلامهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم في حالة
 واحدة على الافادة دون الاعادة ومثله منقول عن الفراء ولكن هذا
 لا يستقيم على قول جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين
 لا يفيد اتحاد الوقت بل هي مثل كلمة كل في افادة العموم مطلقاً به ليل قوله
 تعالى لا غونهم اجمعين قال ابن مالك في شرحه التسهيل فزعم البصريين
 التسوية بين كلامهم واجمعين في افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين يفيد
 انهم كانوا مجتمعين في وقت الفعل والصحيح ان ذلك ممكن وليس بواجب
 به ليل لا غونهم اجمعين لان اغواءهم لا يكون في وقت واحد ولكن هذا
 لا يبرر دعي اصحابنا لان بجهلهم فيما اذا اجتمع كل واجمعون فان احمل على
 الافادة والتأسيس او على من احمل على التاكيد وفي هذه الآية لم يجمع بينهما
 فلا يقتضي اتحاد الوقت بل يقتضي العموم المطلق ولا يلزم من عدم
 اقتضاء الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضاءه في هذه الاجتماع **قوله**
 وتعالى ان يقول سوق الكلام لبيان سجدتهم فصارت نقضاً في ذلك
 لا ظاهراً وجوابه ان النص يستلزم النظام لانهم مع زيادة ارادة التكلم
 وهذا ضروري **قوله** كذا قيل وفيه نظر وجه ان هذه الآية لا تصلح مثالا
 للمفترأ لانها خبر واجباراً لله تعالى لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب
 والغلط وذلك يستحيل على الله تعالى لتعالبه عن ذلك واختلاف
 الحشية لا يفيد هنا اذ فيه الحشية انما يقدر في الامور التي تختلف باقتل
 الاعتبارات فلا يمكن ان يقال ان هذه الآية تحتمل النسخ من حيث كونها
 مفترأً لا يلزم من المنذور ولذا اورد بعضهم في نظرية قوله تعالى فاقبلوا
 المشركين كافة فان قوله كافة سبب التخصيص لكنه يحتمل النسخ
 لكونه حكماً شرعياً فان قيل هذه الآية لا يحتمل النسخ ايضا لانقطاع الوحي
 بموت النبي عليه السلام فلا يكون مفترأً فالجواب ان المراد للاحتتمال

حل خريف

في زمن

في زمن الوحي واما بعده فلا شئ من القرآن ما يحتمل النسخ على ان ذكر المثال
 انما هو ابضاح والاشارة فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل **قوله** ضمن احكم
 بمعنى امتنع فاستعمل بعين يقال احكمت فلاناً عن كذا اي منعه فاحكمهم
 ما امتنع المراد به عن النسخ والتبديل ويجوز انه ضمن احكم بمعنى امن يقال
 بناء محكم اي مأمون عن الانتقاض فيكون التقدير ما امن المراد به عن
 التبديل وقيل امتنع وامن لازمان واحكم متعدي ولاتهما معلومان واحكم
 مجرول فلاننا سبب بينهما واجيب بان كونها لازمين واحكم متعدياً يمنع
 بل احكم لازم وقوله بما معلومان واحكم مجرول فلاننا لا يشترط في التضمين
 الاستواء في المعلوماتية والمجهولية اذ المضمن هو المعنى دون اللفظ **قوله**
 وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام نسخ وذلك لانه لا نسخ
 الا بالوحي ولا وحي بعده فعن هذا عرفت ان التقييم يجب زمن النبي عليه
 السلام لان النصوص كلها بعده وفاته صارت محكمة لغيرها **قوله** فبجد
 الملائكة كلامهم اجمعون مثال للمفترأ ان الله بكل شئ عليم مثال للمحكم
 في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في الحكم ان يكون عدم احتمال النسخ
 باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عليه السلام ثم اجبرها
 ماضياً الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ما يدل عليه
 فلا يكون محكماً وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون
 المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل ولم يشترط شئ من الامرين على التقييمين
 بل ارى عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه باعتبار محل الكلام
 وقوله تعالى فبجد الملائكة كلامهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى
 لا يحتمل النسخ لاستلزامه الكذب والغلط تعالى الله عن ذلك علواً
 كبيراً وقد يجاب بان المفترأ هو قول الملائكة كلامهم اجمعون من غير نظر
 الى قوله تعالى فبجد واقتل في جعل هذه الآية من قبيل المفترأ من جهة
 التي وهوان السجود بتعليل بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى الم تر
 ان الله يبجدكم في السموات والآية فلاح اما ان يكون بالاشتراك
 اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوي كما اختاره البعض او بطريق
 المجاز وعلى التقدير يكون الاحتمال باقياً فكيف يكون مفترأً ويمكن ان
 يجاب عنه بان المفترأ هو سناد السجود الى الملائكة هذا على ان المنا
 قشة في المثال ليست من دأب المحققين وغرض المصلي لا مجرد

مطلب
 لا يشترط في التضمين الاستواء
 في المعلوماتية والمجهولية

بحث شريف

التمثيل قيل هذه الآية تصلح ان يكون مثالا لاقام الابعة اعني الظاهر واخواته
 فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وقوله كلهم ازاد وضوحا فصار نصا وقوله
 اجعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفترا وقوله فجد اجارا لا يحتمل
 النسخ فيكون محكما **قوله** ليعصية الظاهر متروكا عند معارضة النص لان النص
 لما كان اوضح من الظاهر والمفترا أقوى في النص والمحكم اعلى من المفترا
 كان العمل بالراجح واجبا ولان فيه جملة من الدليلين لا يمكن حمل الظاهر
 على معنى يوافق النص من غير عكس لانا انما نفتر الافتتاحي الذي
 في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأتت ذلك الاحتمال بمعارضة النص
 وجب بطلان عليه وكذا في النص مع المفتر المحكم **قوله** قلت التعارض
 الموجب للتساقط يكون كذلك في حاصله ان المراد بالتعارض هنا صورة
 من حيث النفي والاثبات لا حقيقة الموجبة لانفاء حجة الدليلين
 اذ هي عبارة عن تعادل محتمل على السواء ولا مساواة فيما نحن فيه
 للتفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاربعة **قوله** قلت لخطاب الجميع المناسب
 ان يقول قلت الجواب عن الاول ليتعالم به قوله و اجواب عن الثاني
 والمراد الثاني هو قوله ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو **قوله** قوله عليه السلام
 المتحاضة تتوضأ لكل صلوة تقدم تحريمه واما قوله عليه السلام المتحاضة
 تتوضأ لوقت كل صلوة فذكر سبط ابن الجوزي ان الامام ابو حنيفة
 روى عنه انه انتهى في شرحه مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة عن هشام بن عمار
 عن ابيه عن عائشة رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت ابى
 لوقت كل صلوة ذكره محمد بن الاصل بن فضل وقال ابن قدامة في المغني
 وروى في بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابى محسن بن عمار لوقت
 كل صلوة **قوله** هذا مثال لتعارضها الى النص والمفترا هكذا في غالب
 الشيوخ لكن قال الامام في الامثلة من قبيل تعارض النص مع حكمهم
 ويمكن التوفيق بأنه ليس مراده من الحكم ما هو قسم المفترا لا يحتمل
 الاوفا واحدا وهو هذا المعنى براء من المفترا فثبت على ذلك باطلا على المفترا
قوله غير فتح المفترا وتعمل النص عليه فيفسد هذا الكلام وقال زفر يصدق
 الكلام ويبطل الشرط اذ التوقيت شرط فاسد والكلام لا يفيد بشرط
 الفاسد فلما انكاح الوقت بكاح متعة معني والعبارة للمعنى والوقت
 بين كاح المتعة والوقت ان الوقت يذكر لمعنى الكلام والترويج وفي

المرفق بين الكلام
 الوقت والمتعة

المتعة بلغظ المتع كما منع واستمع كذا في شرح الاسلام قال بعض المحققين
 والذو نظر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة وتعيين المدة وصفه
 الوقت الشهود وتعيينها **قوله** ولعائل ان يقول ان يمكن ان يقال
 من قوة كلامين تقريراً على ان المراد بالفارض صورة من حيث النفي
 والاثبات كما مر **قوله** قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفترا
 والمحكم ما وجد في النص قلت قد مثل له بعضهم بقوله تعالى واشهدوا
 عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً فان الاول مفترا في قبول
 شهادة العدل لان الاشتهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر
 والثاني محكم لا يتحقق التأييد به فالاول بعونه يقتضي شهادة المحذور في
 القذف اذا تاب لانه يصدق عليه انه عدل بعد التوبة والثاني يقتضي
 الرد وان تاب فيخرج الثاني على الاول ولعائل ان يقول لانتم ان الاول
 مفترا لان المفترا لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا الفسخ وقوله تعالى
 اشهدوا الآية يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطاقة الاعمى والعبد
 وليس بمبرأين بالاجماع فكيف يستعمل مع احتمال مع انه لا يلزم
 من صحة الاشتهاد والقبول فان شهادة العيان وابني العاقرين والمكرمين
 في القذف صحيحة حتى انفق الكلام بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم
 ويحاج بان النظر على المثال ليس بقوي واعلم ان ايراد المثال ليس
 من اللوازم لان الاصل منه بالليل لا بالمثال وايراد المثال للموضيح
 والتقريب **قوله** ويمكن ان يمثل لذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فيه شيء
 لاننا نسلم ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا مقتضى التكرار
 اذ غاية ما نفهم منه ان الصلوة فرض في وقت اما انها تقع في اوقات
 فلا دلالة للآية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر اثار في هذا المثال
 بصيغة الامكان ولا يبعد الشارحين لم يذكره بها فتأمل **قوله** بالجر لا يصلح
 ان يكون صفة الى قوله بل هو بدل المناسب ان يقول بالجر على البدلية من قوله
 بعارض الى بسبب غير الصيغة ولا يصلح ان يكون صفة لانه لا يسم الفاعل
 على الجر على الوصفية لانا ان اعربناه بد لا فيحمل المعنى الى انه خفاؤه بسبب
 غير الصيغة فيخرج بمطوقه المشكل والمحمل والمشتابه لان خفاؤها بخبر
 الصيغة وان اعربناه صفة فيخرج هذه المذكورات بموضع وافهم مع ذلك
 ان الصيغة عارضة للمعنى كبقية العوارض وهو كذلك في الواقع فلا فساد

صورة عقد المتعة ان يقول لا أسرة
 خذى هذه العشرة لا تمتع بك
 او لا تمتع بك اياها

حل شريف
 اعترض على اثار

من الصعوبة والفتنة فاجمع رأيهم على ان يضرب ويضاف به **قوله** وما رواه
 مجول على السياسة الى التعامل ان يقول المجمل التجميع افا بعد المعادلة والتساوي
 والموقوفات لا تساوي المرفوع فكيف يرفع الموقوف عليه اللهم الا ان يقال
 هذا مما لا يرتدي اليه الا اني فيجعل على السماع فيكون حكمه حكم المرفوع فتأمل
قوله ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية
 لا يتماشى في مثلها عن زيادة بعض الالفاظ بمبالغة في زيادة الكشف
 والبيان ولما عن التجوزات اللفظية لما عرفت من ان الاقدمين من الفقهاء
 وغيرهم لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل الميزان وانما يقصدون اعطاء
 المعنى بالطريق كيف ما كان **قوله** حذف المص الكلام هنا الى معنى لم يقبل
 اما المشكل فهو الكلام الداخل في وكذا لم يقبل اما مخفي فهو الكلام الذي
 خفي المراد منه في وكذا سائر الاقسام كما قال في الظاهر انه اسم للكلام ظهر منه
 المراد في اختصار الدلالة القرينة عليه **قوله** هذا التعريف يقتضي ان يكون
 الكلام محتملا لثلاثة معان يعني قوله في اشكاله بصيغة الجمع يقتضي ان يكون
 الكلام المشكل لانه ان يكون محتملا لثلاثة معان لانها اقل الجمع وهذا ليس
 بشرط بل يكون محتملا لاثنتين **قوله** وفيه اي في هذا التعريف يعني قوله هو
 الداخل في اشكاله اشارة الى سبب خفاءه والى زيادة خفاءه على الاول
 لان الداخل في الاشكال اكثر خفاء مما لا يدخل في ما في الاشتقاق يقال
 اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال الحرم اذا دخل في الحرم
 او شقي اذا دخل في الشقاء **قوله** ولتأمل ان يقول ان له معنوا واحدا في
 اجواب اننا لانسم ان له معنوا واحدا بل هو دل على مفهومي احدهما
 ان يكون خبر من الف شهر متواليه والتم ان يكون خبر من الف شهر غير متواليه
 لكن احدهما ظاهري متبادر الى الفهم وهو وجود الاشهر بطريق التوالي
 والاخر غير ظاهري لا يحصل الا بعد التأمل وهو عدم التوالي **قوله** وهذا المعنى
 يقتضي ان يحل دبر الزوجة لانه يقتضي العموم في المحال **قوله** وهذا المعنى
 لا يقتضيه لان كيف سؤال عن الحال فكيف يكون معناه على اي حال
 شئتم سواء كانت قاعدته او مضطجعة او مستديرة او على اجنب بعد
 ان يكون الخافي واحدا وهو القبل **قوله** ولتأمل ان يقول على هذا اي وهو
 كون اني يعني كيف دأب فيكون ان من قبيل المشترك في الجواب
 اناس لما انها مشتركة من حيث انها في معنى كيف دأب ولكن لانهم

اشكل

ان كونها

ان كونها مشتركة بينا في كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشأ من كلمة اتي
 والاشكال وقع في حق الاتيان فذهب النسلان ابو شل وبر الذكر ان ام مثل
 قبل النسلان والمهتان متغايران والآية الواحدة تجوز ان تسمى باسمين
 متضادين في جريتين مختلفتين كما في آية السرفة فانها ظاهرة في بيان
 القطع خفية في حق الطار والنباش مجمل في حق مقدار النصاب فيكون
 قسما باعتبار على ان الشارح قد قال اولاً وهذه تقسيمات لاقيمات
 اذ يكون ان يكون النظم الواحد خاصاً وحقيقة ونقلاً **قوله** وقد يكون
 الاشكال الاستعارة بربعية كقوله تعالى وكواب كانت قوارير قوارير فضة
 اي كونت من فضة استعار للكواب القوارير لما بينهما من المشابهة
 في الصفاء والبياض استعارة لاسد الشجاع ثم جعلها من الفضة مع
 ان القارورة لا تكون الا من الزجاج بمبالغة وجاءت الاستعارة في غاية
 احسن والزيادة **قوله** ونظير المشكل غريب اختلط سائر الناس الى معنى
 ان يقول في بلدة مودفة والام يبق فرق بينه وبين المجمل **قوله** وبعد لتأمل
 فيه والوقوف على المعنى صار ما ولا المراد بالمعنى العلة اذ ركها المجتهد
 بالتأمل وهي عند اخفي القدر مع اجنس وعند الف في الطعم والقيمة وعند
 مالك القوة والادخار **قوله** ولتأمل ان يقول كلام المص لا يخ
 عن اشتباهه في الجواب ان البيان الملحق للمجمل لا يخ اما ان يكون قاطعاً
 اولاً فان كان الاول يكون المجمل به مفتراً كبيان الصلوة والزكاة وان
 كان الثاني يصير المجمل به مشكلاً فيحتاج بالاستفسار الى الطلب
 والتأمل وذلك كبيان الربوا بالحدث في الاشياء الستة كقول المص
 الى الاستفسار اشارة الى القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التأمل
 اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب فقبل هو طلب
 المعنى المؤثر والتأمل اشارة الى القسم الثاني هو التأمل في صلاحية للفتنة
 وقبل هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتأمل
 في المعنى وصلاحية للتعدية لا يختص بالمجمل بل يكون في النص والمفسر
 انتهى وحي لا اشتباه في كلام المص لان معناه ثم الطلب ثم التأمل
 فيما لم يكتف فيه بالاستفسار **قوله** ولو ذكر المص في التفسير الربوا مقدراً
 على الصلوة والزكاة لكان اول وجهه ان لا مجال في آية الربوا اشتد الصلوة
 والزكاة لانه بعد بيانه عليه السلام بقية مشكلة فيحتاج الى الطلب والتأمل

بيان على الربوا على الاقوال
 منجى من الخلل

من المجتهد ولانها اوفق في الظاهر بعبارة المتن من ان المجمل ما ظهر المراد به
 ببيان من المجمل ثم الطلب والتأمل **قوله** ونظير المجمل اي من احتمات
 الغريب الواقع في جملة من الناس التي ينبغي ان يشار على ذلك ويقال
 وهو يعرف لموضع ولا لم يبق فرق بينه وبين الشكل **قوله** ولتأمل ان
 يقول توفيق المجمل ليس مانع لصدقه على المتشابه وانقطاع الرجاء موجود
 تعريف المتشابه دون تعريفه كما استراه غير بعيد **قوله** وقد بينها النبي
 عليه السلام بقوله ها تواربع عشر اموا لكم رواه ابو داود والذاري قطن
قوله لان المتشابه انزل للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة وذلك لان الله
 تعالى خلق الدنيا والعقبى الاولى للابتلاء والثانية للنجاة قال الله تعالى
 خلق الموت والحياة ليبلوكم انكم اهل علم وقال تعالى اليوم نجزى كل نفس
 بما كسبت والمراد يوم القيمة وهذا الابتلاء هو ان يسم ذلك الى الله تعالى
 وبلغ في نفسه في درجة العجز وتبلا شئ علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في جلالنا
 اسم ولا رسم وهذا انتهى اقدم الطالبين **قوله** اعلم ان انقطاع رجائنا
 مع ذهاب عامة السلف من الصحابة والتابعين والمتقدمين من اصحابنا
 واصحابنا في حق رجح ان لا يحفظ لاحد في ذلك المتشابه من الراشدين والوقف
 على قوله الا الله واجب والراشدين مبتدأ ويقولون فيه واختاره المصنف
 وذهب اكثر المشايخين وعامة المعتزلة وائمة النفا الى ان الراشدين يعلم
 تاويل المتشابه وان للوقف على قوله والراشدين في العلم لا على ما قبله
 الا ان كان محتملا تاويل واحد فقط او جوب القول به قطعا وان كان محتملا
 لوجوه من التاويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها ان المراد بل يذكرون المجموع
 ويعتقدون ان المراد واحد منها على الابهام الى غير ذلك من الادلة للفرعيين
 ولكل من الفرعيين اجوبة ونعوض وروى تطلب مما هو اوسع مجالا من هذا
 الكتاب والى اصل ان المذهب الاول عبودية وهو الرضى بما يفعل الرب
 جيل وعلا والثاني عبادة وهو عمل بما يرضى الرب فالاول اسم والآخر
 احكام والقول بالاسم اسم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف
 انما هو التوقف عن طلب العلم اليقيني لا العلم الظاهري وان يكون مراد
 الاخرين بمعلومية التاويل بالعلم الظاهري لا اليقيني والائمة انما حكموا
 في تأويله ظاهرا لا حقيقة فيكون النزاع لفظيا والحق ان هذا لا يختص
 بالمتشابه بل اكثر القوان من هذا القبيل لانه لا ينفصل عجايبه ولا ينهل غرابيه

الجواب انه كيف يصدق على

بجانب متشابهة

مدرسة نج

وهم

ولما قيل بسقط العبادة في الآخرة
 ولا يسقط العبودية في الدارين

فان للسند القوض على لآليه والاحاطة بكنهه ما فيه هذا والفايل ان يقول
 لا تمسك في الآية على تاويل المتشابه لغير الله اصلا لان فيها اسناد العلم الى
 الله تعالى والعلم المسند اليه لا يكون الا جاز ما مطابقا فلو عطف عليه الكلام
 الثاني لزم قطعية الثابت بان تاويل وهو باطل كذا قيل واجواب ان
 علم الله تعالى ليس باعتقاد لما عرف في اول البقرة **قوله** لانه اي الله جود
 لفظا او محلا بمعنى في قراءة ابن مسعود وانما قال لفظا او محلا لقطع احتمال
 ان يقول انه مرفوع محلا ويمكن اجواب بان قراءة ابن مسعود لانه
 على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراشدين من قبيل
 المثل مع المعنى على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولورسم
 ذلك لكن معناه انه لا يعلم احد سوى الله بنفسه لانه لا يعلمه اصلا لجز
 ان يعلمه بالهام الحق على ان الوقف لا ينال في العطف اذ القراء يجوز والوقف
 بين التابع والتبوع **قوله** وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه في الجواب
 انه تعالى انما ذم من اتبعه تبعا للتاويل الفاسد الذي يتلزمه هواء
 ويميل اليه طبعه لا كل مؤول ثم قال وما يعلم تأويله الا الله والراشدين
 اي الصريح الذي دل عليه العقل ووافقه العقل من المحكمات **قوله** وهذا
 كما لمقطعات في اوائل السور الى الحروف التي في اوائل السور يجب
 ان يقطع كل حرف منها عن الآخرة الكلام بان يأتي باسم كل منها على هيئته
 كانت لام كده ي ع ص الف لام ص لا بالمستحيات على وجه يوصل
 بعضها ببعض كالم كرم بعض الم ص رسميت ووفاد ان كانت اسماء
 حقيقة مجازا باعتبار مدلولاتها لان مدلولاتها حروف **قوله** كقوله تعالى
 ق نون فيه بحث فان في ليس بحروف يقطع بعضها عن بعض لان في حروف
 واحد بخلاف الف لام ميم معصق كرمص تأمل **قوله** وقد يكون
 تشابه في الوصف كروية الله تعالى في الآخرة وكالآيات الزالة على
 الصفات التي لا يمكن ابرؤها على ظاهرها كاليه والعين والوجه الاثنيان
 والمهي والاستواء على الرشد ووضع القدم والسمع والبصر وامثال
 ذلك مما دل النص على ثبوت له تعالى مع القطع باعتناع معانيها الموافقة
 لما في الشاهد على انه تعالى لا تغزوه توبل عن الجهة والمكان فان قيل الروية
 لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل الله تعالى برانا فلا يكون في المتشابه
 فالجواب ان الكلام في الروية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام

بيان خلل
 التفسير

بمعنى حقيقة

قوله اما الحقيقة فاسم لكل لفظ تقدم ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف
وتقدم الاعتذار عنه **قوله** فان كان التعيين من واضع اللغة فوضع لغوي
كالان استعمال الحيوان الناطق وان كان من الشارع فوضع
شرعي كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة وان كان من قوم مخصوصين
فوضع عرفي خاص كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي يخصهم كالنقش
والقلب والمج والفرق للفقهاء والمجهر والعرض والكول للمكاتب والرفع والقب
والجر للخاة والافوضع عرفي عام كالذات لذات الرابع **قوله** فقبل الارادة
بعد الوضع لا تسمى حقيقة ولا مجازا وذلك لان الحقيقة ترجع الى اثبات
الكلمة في موضوعها لا في مادة والمجاز يرجع الى اجزاء عن موضوعها لا في مادة وهذا
المعنى غير موجود في ابتداء الوضع قبل الاستعمال الا ان هذا الكلام باق على
اطلاقه في الحقيقة اللغوية ومجازها فان اللفظ حال وضعه اللغوي
لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع اللغوي وضع آخر
حتى يكون حقيقة فيه بخلاف غيرهما فان هذا الكلام غير باق على اطلاقه
وتحتاج الى قيد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه العرفي حقيقة شرعية
ولا مجازها ولا حال وضعه العرفي حقيقة عرفية ولا مجازها اللهم الا اذا
اخترع الشارع او اهل العرف لفظا لم يكن من اوضاع اهل اللغة ووضع
بازاء معنى فان هذا حال وضعه لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا وكذا الغلط
والكنائية فيسببه حقيقة ولا مجازا فالواحدة ثابتة كما مر **قوله**
ولتأمل ان يقول المجاز هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان ارادة
المكلم لا يكون الا حالة الاستعمال وح لا يلزم المص ما ذكره الشارع ولان المراد
بالارادة الاستعمال على ان الشارع قد ذكر اولاً ان في قوله ارادة ما وضع
اشارة الى ان الحقيقة والمجاز يتعلقان بارادة المكلم فقبل الارادة بعد
الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا **قوله** فان قلت التعريف غير جامع لمجوز
المجاز بالزيادة او النقصان عنه اذ ليس فيه ما يده خلافاً لغيره كقولك
واشكال القوية وغير مانع لدخول الكناية فيه اذ ليس فيها ما يمنع من ارادة
الموضوع واجواب انه لا نقض على طرده بالكناية عنه اهل الاصول فانها
ان استعملت في الموضوع له في عندهم حقيقة والافجاز ولا عند البياضين
انفصافاً فانها عندهم مستعملة في المعنى الموضوع له للذات ولكن ليتقنل الذين
منه الى ملزومه والاستعمال في غير الموضوع لا ينافي ارادة الموضوع للذات

مطلب قسم

لي ولا يتوهم ان يراد

ولا على

ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان عم لفظ المجاز بواسطة الاشتراك
او التشابه فليس هو من اوزار اللفظ حتى يبرأ ودخاله في التعريف اذ المراد
بالتعريف انما هو المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى
لا ما ذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة الاعراب او اللفظ باعتبار
نفيه حكم الاعراب فان قيل الزايد انما وضع في اصله لمعنى فاذا استعمل
للمعنى كان مستعملاً في غير ما وضع له مجازاً فينتج ادخاله قلنا بل هو غير
مستعمل لمعنى على ان الاستعمال لا يستلزم الاستعمال في معنى غير
المعنى الموصوف له بل ينافيه **قوله** لمناسبة بينهما اي علاقة لان صحت اطلاق
اللفظ على المعنى انما يكون لو وضع له او لما هو ملابس له بنوع علاقة وهي اتصال
ما بين المعنى المستعمل فيه وبين المعنى الموصوف له كالمات كلمة في الشكل
كما في اطلاق الانسان على النفوس او الصفة الظاهر كما في اطلاق الاسد
على الرجل الشجاع وما كان كما في اطلاق العبد على العتيق وما يكون كما
في اطلاق الحجر على العصير والمجاورة كما في اطلاق الجريان على النهر على ما
سبقنا من ضبطها وباعتبار الارادة يرتفع اقسام المجاز الى ما ارتفعت اليه
اقسام الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالمجاز
لغوي والا فان كانت ارادة الشارع فالمجاز شرعي والا فان ارادة قوم
مخصوصين كالعلماء وارباب الحرف فالمجاز عرفي خاص وبسمى اصطلاحاً
والافجاز عرفي عام **قوله** احترز به عما لا مناسبة بينهما كما استعمال
الارض في السماء وكما لفظ فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا مناسبة
فلا يكون مجازاً **قوله** فان الارض تغيب السماء لا يتقنل الاصل ان يقال
فان الارض في غاية الاخطاط والسماء في غاية الارتفاع **قوله** لان ذلك
غير مشهور لان التقابل المصطلح المشهور عند اهل الميزان انما هو بين
الاعراض كالسواد والبياض لا بين الاجسام كما قرر في محله والسماء
والارض من قبيل الاجسام دون الاعراض فليس بينهما تقابل على المشهور
وانما بينهما شبه تضاد باعتبار انهما وجوديان احدهما في غاية الاخطاط
والآخر في غاية الارتفاع فان قلت لم جعل الاسود والابيض من قبيل
متضادين باعتبار اشتغالهما على الوصفين المتضادين ولم يجعل السماء
والارض من قبيل التقابل بهذا الاعتبار وما الفرق قلت الفرق ان الوصفين
المتضادين في الاسود والابيض في أنفسهم هما تجليات السماء والارض

مطلب قسم

اقسام المجاز

لغوي

شرعي

عرفي عام

عرفي خاص

ان يقول

فانما لازم ان لها خارجا على ان حمل احد المتقابلين على الآخر غير جاز
عنده الفقهاء لان شرط المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا عنه و
ليس بين المتضادين اتصال **قوله** وما قيل في بعض الشروح ان الزل
ان يراد بالشئ غير ما وضع له من غير علاقة فلا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل
هو لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل لا يراد به معنى مقصورا
ولا يخفى انه بالتعريف الاول والاخير يصح الاقرار عنه لدخوله في تعريف
المجاز وما قاله بعض الشراح من انه اي هذا القيد ليس باقرار عن
الزل لعدم دخوله في التعريف فهو بناء على احد التعاريف وهو انه مالا
يراد به معنى اصلا اذ لا يخفى عدم تناوله على هذا التعريف **قوله** اعلم ان
الحقيقة في اللغة فعيلة وهي لما من فاعل من حق الشئ
اذ اثبت ومنه ولكن حقت كلمة الغدا على الكافرين او من فاعل
بمعنى مفعول من حقت الشئ اذا اثبت ومنه النظية واللفظ متعلق
فيما وضع له ثابت في موضعه ومثبت فيه في التسمية مناسبة
بالمعنيين فاذا اثبت غيرية الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز
في الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثالثة لانها في اللغة اما بمعنى الثابتة
او المثبتة كما مر ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا
او مثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكونه مدلوله ثابتا او مثبتا
ثم منه الى المعنى المصطلح فهو مجاز لغوي حقيقة عرفية وروايات المناسبة
متحققة بين معناها اللغوية والاصطلاحية كما مر فيجوز النقل اليه
ابتداء بدون واسطة فضلا عن واسطتين فاثباتها بلا حاجة عبث
او هي موصوفة للقدر المشترك بين الجمع والشيء مع ان المشهور
في كل من الاعتقاد والقول المطابقين استعمال لفظ الحق دون الحقيقي
فيقال اعتقاد حق وقول حق لا حقيقة ومع فلا مجاز على جميع هذه
التقارير نظرا الى تحقق القدر المشترك الا ان يقال به من حيث
الاقتضار بها على اثبات اللفظ او بثبوته لمعناه اصطلاحا بتحقيق
اذا لا مطلقا وتأوها للثابت ويجوز ان يكون للنقل من الوصفية
الى الاسمية **قوله** وهو حقيقة في الاجسام بالانتقال من مكان
الى مكان آخر فاعتبارها في اللفظ انما يكون بطريق المشابهة فيكون
اطلاقه على المعنى المصطلح مجازا لغويا في الرتبة الثانية وحقيقة عرفية

المجاز مجازان في معاني الحقيقة

كلمة الحقيقة

قوله

قوله قوله لسه الشافعي في تفسيره الى اعتراض ذكره بعض المحققين
وتقريره هذا الاعتراض ان المصنوب القول بعد عموم المجاز الى الشافعي
ولم يوجد في الكتب الشافعية ولا تصور من احد النزاع في صحة قولنا
جاء في الاسود الزماني لا يرد او يخصصهم الصاع بالمطعم مبنين
على ما ثبت عندهم من عليه الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز
فالتعليل بكونه موقفا من جهة المسكلم على ما هو مقرر في كتب القوم
بما لا يعقل اصلا لجواز ان يجد المسكلم لفظا بديل على جميع افراد مراده
بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لا يخل
المعنى فكذا الاجل المعنى العام وانما يلزم بعض الملازمة الضرورية من جاز
السام لتصح الكلام على ما مر ينظر بالتعقضي والجواب ان عدم
وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في معناه تقريرهم منه ههنا لجواز
ان يكونوا قد قالوا به في معناه الامر ونحو اعلم الطعم ثم لما اتجه عليهم
بطلانه بالدليل طرحوه واشتبوا بما اتجه لهم اثباتها به في غالب ظنهم
فبقى البحث معهم في ذلك مسطورا في كتب الخالف بقية لمن يده عنه
بغيرهم وان رجوعا عنه ونحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم التعقل بعد
التأمل والاستدلال عدم القول به في يادي الرأي على ان ذلك انما هو
منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يتذكر شيئا فام بتقوله
فطر حوه ولم يطر حوه عنه **قوله** والاما وجدت حقيقة الا وان يكون
عامة الواو في مثل هذا الكلام والتحقيق انها للعطف على مقدر يجب
مقتضى المقام فتقديره هنا الا ان يكون عامة وان يكون عامة **قوله**
بل لا لالة زائدة على ذلك اي ذلك الكون يعني ان عموم الحقيقة لم يكن
لكونه حقيقة واللازم في الخاص واللازم باطل فاللزم مثله اما
الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما
وضع له في اصطلاح التخاطب فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له
والخاص مستعمل فيما وضع له ويلزم انتفاء الخاص واما بطلان اللازم
فظاهر وكان هذا الاستدلال معارضة تقريرها ما ذكرتم وان دل
على ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه وهي ان العموم ليس لكونه
حقيقة بل وقوله بل الدلالة زائدة اضرب عن قوله لم يكن لكونها حقيقة
ومعناه بل بدليل زائد يقارن الحقيقة **قوله** واذا وجد ذلك في الحقيقة

وجيب القول به في المجاز اذا وجد فيه تلك الاسباب لوجود المقنع والمقتضا
 المانع ورد جواز ان يكون المؤثر هو مجموع الحقيقة وذلك الامر الزائد
 ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير
 ولين سلم جاز ان يكون هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا
 ويمكن ان يجاب بان عدمهم صنع العموم من غير تفرقة بين كونها مستقلة
 في المعاني الحقيقة او المجازية وغير مستقلة دليل واضح على انه لا دخل
 الطبيعية الحقيقة والمجاز في اخادة العموم او منعه اذ لو كان لها دخل لما
 اغفلوه **قوله** وكيف يقال انه ضروري وقد ذكر ذلك في كتاب الله تعالى
 منع مقدمة دليل الخصم تقريره لانهم انه ضروري اذ لو كان ضروريا
 لم يقع في كلام من علا عن البخر والضرورة وقد وقع كقولهم تعالى خذوا
 زينتكم عند كل مسجد الى ان ارا في اعصرهم اجدا ابريد ان ينقض امثال
 واستل القرية وليس كمثل شئ واخضع لها جناح الذل واستقل
 الرأس شيئا الخ اشهد الله نوات سموات كلها او قد انازل للمرب
 اطعاهم الله ومكرها ومكر الله سبئة سيئة شلها الله يستزني بهم
 وكان الاولى تقديمه على المعارضة فان قيل يبريد الضرورة من جهة الكلام
 والسامع لا اتكلم بمجته انه لما تذر لكل بالحقيقة وجب لكل على المجاز
 ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام فلما الضرورة بهذا المعنى لا ينافي في العموم
 فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ
 على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمل اللفظ
 بحسب القرائن ان عامنا فنام وان خاصا في ص **قوله** واما المقنع
 فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو لازم عقلي فيقتصر منه على ما يحصل
 صحة الكلام من غير انبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة
 ولا يقال فليكن معنويا لان التكليف به غير واقع **قوله** والمجاز موضوع
 بالنوع اعلم انه لا يشترط النقل عن العرب في كل جزء من جزئيات المجاز
 على الصريح لان ائمة العرب كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي على ان يتعمل
 عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسموا احادها وجزئياتها
 مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على السبب والمحل على
 احوال والجزء على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيب
 على النبات ولا اطلاق الغائط على الخارج من السبلين ولا اطلاق العين

هذا
 مجاز لشيء في الالادة عن اجزاء وعن كل
 مالا اختار له هـ
 فانه ليس للذل جناح
 حقيقة هـ

على الركبة

على الركبة ولا اطلاق صبح على النامل وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي
 لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلي ليعاين عليها
قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى الى مادام المسمى باقيا ومعناه حقيقة
 المسمى اطلاق اللفظ عليه وبما انه ان الاسد للميكيل المغترس حقيقة والمجوز
 الشجاع مجاز فنفي الاسد عن الميكيل المغترس يكون مخطئا لانه ابطال
 الوضع اما اذا انفاء عن الرجل الشجاع بان قال ليس باسد لا يكون مخطئا
 لانه مستعار فان قلت صحة النفي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة
 من المجاز فلو توقفت معرفتها على ما لازم الدور لانها حكما ان لها لا تعرفان
 قلت لانتهم ان معرفة صحة النفي متوقفة على معرفة كونه مجازا لجواز ان يكون
 معرفة صحة النفي بالعقل والنقل عن ائمة اللغة ويمكن اطلاقهم على صحة النفي
 وعلى امتناع سلبه بقرائن تدل عليه او بالنظر في موارد الاستعمال فان قلت
 مع هذا الشكل تعريف المجاز بصحة النفي لا يمكن وجودها حيث لا يوجد
 المجاز كما في اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال حيث يقع نفي الحقيقة
 عنه وليس بجاز قلت المعبر في صحة النفي وعدمه باندية الاستعمال
 اذ معنى قولنا بلبيل ليس بجاز حقيقة لان لفظا احكاما السهل منه ليس
 بحقيقة فانه فلا يمكن وجودها بدونه اذ ليس المراد بصحة النفي صحة في الجملة
 فني مساوية له لا اعم منه **قوله** ومتى امكن العقل بالحقيقة سقط المجاز يعني
 اذا استعمل لفظ ولم يكن معه قرينة تصرفه عن الحقيقة ودار اللفظ بين
 ان يكون حقيقة او مجازا وامكن العقل بالحقيقة تعيين الحمل كقولك رابت
 اليوم حمارا او استعمل في اسد في الطريق فان اللفظ للبرية والسبع
 ولا يحمل على البليدة الشجاع ومن الناس من زعم انه اذا استعمل
 فيهما وامكن ان يبرأ به المجاز كما يمكن اراوة الحقيقة يكون محلا ولم يكن
 محله على احدهما اولى فزج له على الاكبر ليس واما ان الاستعمال ولا تربية الحقيقة
 في هذا الموضوع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة
قوله لانه اقرب الى الحقيقة بدركة بخلاف ما ذهب اليه الشافعي فانه يعيد
 بدرتين في الحمل على المجاز الاقرب اولى من اللفظ والمص مثل مثالين تنبها
 على الحقيقة وما يقرب منها اولى **قوله** وهذا الى الربط انما يوجد فيما يتصور
 فيه البر لان البر هو السبب الراعي للانعقاد بمنزلة العلة الغائية لا متوقفة
 ذهنا ومتاخر خارجا وما يتصور فيه البر يتصور فيه المنت المستلزم

هذا
 المجاز الموضوع بالوضع النوعي
 لا الشخصي

اسد وبرية مدونة تدل على ان
 مدونة في الاسد الرجل الشجاع

لان مبادرة الذهن الى فهم المراد
 الحقيقي اقوى من فهم المراد
 رتبة على المعنى المجازي واذا
 كان كذلك كان مدلوله
 الحقيقي راجحا هـ

المكفارة وفي الغموس لا يتصور ذلك لدخولها تحت اللغو فلا تجب الكفارة
قوله كما قال عليه السلام ناكم اليد ملعون تقدم ان هذا لم يوجد في كتب
 الحديث وانما زادت الفقهاء **قوله** كما ذهب اليه الشافعي يعني حل النكاح
 المذكور في الآية على العقد قياسا له على النكاح في قوله تعالى فانكحوا ما طاب
 لكم من النساء فانه اراد به العقد اجماعا بما ذكره الكون سببا للضم والاجتماع
 قلنا العمل بحقيقة اولى من العمل بالمجاز لا مزا وما حمله على العقد فيما لم يرد
 فلما اختلف به من القرائن الصارفة اليه من السياق والسباق والافتراء
 بالحدود ولا نزاع فيه وانما النزاع عجم القرائن كما تلوه **قوله** على ان النكاح المذكور
 في الآية وهي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وحاصله مناقشة
 مع المصنف وتقرير حال المصنف اراد بالنكاح في المتن هو المذموم هذه
 الآية لا ينافي النزاع اما ما عدها من الايات الاخر فالمراد بالنكاح فيها
 العقد بالاجماع لكن بما ذكره المصنف وبعض المفسرين وعاشروا على ان المراد
 العقد ايضا ومن ثم قال بعض المفسرين لم يذكر في القرآن الودعي بل فقط
 يدل على حقيقة قال في شرح النقاية النكاح في الشرع حقيقة في العقد
 الموضوع ملك المنفعة والذات صائب الكفر بانه عتيد به على ملك المنفعة
قوله بمعنى صلاحية لان يستعمل في كل منهما لان اللفظ اذا تجرد
 عن القرينة يحتمل الحقيقة والمجاز الا ان العمل على الحقيقة اولى لانها الاصل
 عنه الاطلاق والمجاز انما يتعين بآراء القرينة وانما فسر الاحتمال بالصلاة
 لان الحقيقة لا يقال انها من محتملات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى
 الحقيقي ولا يحتمل اللفظ لم يوضع **قوله** او عن اجتماعهما في حق
 عن اجتماعهما من حيث تناول اللفظ اياها ظاهرا من غير ارادة كما سيأتي
 في مسألة الاستيمان على البناء والموالي فان ذلك ليس بمجوز ايضا
 والفرق بين احتمال اللفظ اياها وبين تناولها ان البناء انما انفق من
 الاول فكما حصل تناول الظاهر في حصول الاحتمال ضرورة كماله المسئلة
 المذكورة ولا عكس كما في سائر الالفاظ وذلك ان نقول التمثيل
 لتناول هذه المسئلة ليس بظاهر فان حقيقة مرادة اللفظ
 والتناول الظاهرى بالنسبة الى المجاز فان لفظ البناء يتناول الفروع
 مجازا من غير ارادة وج لا يستقيم قوله تعالى من غير ان يراد اذا التسببية
 لعدم الارادة مخصوصا بالمجاز اذ لا يقال اللفظ يتناول الحقيقة

في هذا المتن قد عرفت ان
 لا يثبت الا

قال في التمهيد ان نزاعا في
 لفظ النكاح في الآية
 انما هو في اللفظ لا في
 المعنى

بطريق

بطريق التبع فالانسب عدم ذكره تبعا **قوله** فان قلت اللفظ للمعنى بمنزلة
 اللباس للشخص الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص والمجاز
 من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما استحال اجتماع صفة الملك
 والعارية في ثوب واحد في استحال واحد استحال اجتماع الحقيقة والمجاز
 بلفظ واحد في استحال واحد واعلم ان هذا لا ينافي قولهم انما اللفظ قاطب
 المعنى لان معناه ان المعنى مظهر واللفظ ظرف له فيكون كاللباس **قوله**
 فان قلت المعلوم من المتن يعني التشبيه المذكور وانما حصر المعلوم من تشبيه
 في ذلك لانه لا يخفى اما ان يراد باستحالة اجتماع الملك والعارية بالنسبة
 الى شخصين او بالنسبة الى شخص واحد اما الاول فممنوع لان للتوب
 في حال استحال المستعير ملك وعارية بنسبة المالك والمستعير
 واما الثاني فمستلزم لكن لا يطابق محل النزاع لان المذكور في الكتاب
 ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يتحل في المعنى الحقيقي والمجازي رفعة
 واحدة لانه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد على طريقة الحقيقة والمجاز
 حتى لا يثبت تشبيه بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراد
 الاستحالة بالنسبة الى شخصين بان يكون ملكا للباس وعارية للغير
 ولا شك في استحالة فيستقيم اذن التشبيه ويطابق المتنازع
 فيه كما افاده بعض الاساتذة وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره
 الشارح قال بعض المحققين والاحسن ان يقال كما استحال كذا شخصين
 ثوبا واحدا بحيث يلبس كل منهما بكماله على انه ملك احدهما وعارية للآخر
 فثبت مستلزاما ان ما افتراه الماتن من التشبيه اظلم في الاستحالة
 فتفطن بذلك **قوله** بلفظ واحد لكن المذكور في الكتاب يعني به قوله
 ويستحيل اجتماعهما ما بين **قوله** قلت المراد التشبيه من حيث الاستحالة
 لا غير بمعنى يقطع النظر عن التشبيه شخص شخصين لان كان التشبيه
 لا يقتضي مجموع وجه التشبيه على ان المناقشة في المثال ليست فربا
 المحصلين **قوله** بل بطريق الملك الثابت له والدليل عليه انه لو ملك
 في يده ملك غير مضمون بناء عليه ولم يقطع عن الدين شيئا واطلاق
 الاعارة عليه مجازا الى اطلاق اطلاق في الفروع كذلك لان تملك المنافع
 ممن لا يمكنها حقيقة لا يتصور الا ان كان للمترهن ان يسترد ليعاقد
 الرهن تصور بصورة الاعارة فذلك سمي اعادة وذكر في بعض الشرع

ايز منتفع به بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاستر والارتهن
 الى يده وكونه احق بالرهون من سائر الزملاء فلا يكون فيه جمعا بينهما
 والاول هو الصواب لان ولاية الاستر دار وكونه احق بالرهون لا يلزم منه
 تملك المتهن منافع الرهون حتى يقال ان الرهن منتفع به بطريق العارية
 دون الملك بل ذلك لشدة تعلقه بالرهون **قوله** وحق المتهن كان
 مانعا الى دفع لما يقال لو كان لبس بطريق الملك لم يحج الى اذن المتهن
 وتقرير الدفع ان تعلق حق المتهن كان مانعا اياه من الانتفاع فلا اذن له
 بالاعارة زال المانع لكن لم يبرهنا هذا الفسخ عقد الرهن فلهذا كان للمتهن
 حق الاسترداد **قوله** اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ المجز
 اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افزاده وهذا هو المعنى
 بعموم المجاز عندنا وهذا الصل كبر بدفعه كل ما يتوهم من اجمع بين الحقيقة
 والمجاز كما بدفع بدعوى الشهادة ما يترأى من الزيادة على النص بخبر
 الواحد وتعالى ان يقول ان اراد المصنف هذا لا يبراد واراد على كل
 ما نكس به المصنف او رده بعض المحققين على الاستدلال بهذه الطريقة
 وهو وارد لا محالة ويمكن ان يقال الدليل هو الاستحالة اثار اليها
 في قوله ويستحيل اجتماعها والتشبيه للتوضيح وليس قياسا
 في اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل بمعنى جامع بينهما من غير سماع مثل
 تعدية اسم الجز من موضوعه الى سائر الكلمات باعتبار محامرة الفعل
 وما نحن بصدده ليس من هذا الباب فتأمل قال بعض الشارحين
 ويمكن ان يستدل على الامتناع بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان
 يحل على حقيقة او مجازه او عليها او على واحد منهما فالثلاثة الاخيرة
 باطله فتبين الاول وانما قلنا انه لا يجوز جملة على مجازه لان من شرط الحمل
 على المجاز وحصول القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة واما انه لا يجوز جملة
 عليها قلنا لان المجموع من حيث هو حقيقة له اذا غلبت خلافة فيكون
 معناه مجازا وقد خاف من شرط الحمل عليه واما عدم جواز جملة على واحد
 منهما قلنا على هذا التقدير يكون محلا واخلاف الاجماع ويمكن الجواب
 عنه بتخصيص المدعى انتهى ولا يخفى انه لا يحتاج الى هذا الجواب لان الحكم
 ليست من هذا القبيل لما عرفت لان مناط الحكم هو المعنى الثاني وقال بعض
 المحققين والذي سخر الى ان يقال ان وجدت قرينة المجاز في صراحة

عموم مجاز

لا القياس في اللغة

عن ارادة الحقيقة وان لم توجد فلا يجوز ارادته لتوقعه على القرينة فلا يحق
 الجمع بينهما وقال بعضهم لحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى المجازي
 والحقيقي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على
 امتناعه عقلا بوجوده كلها ضعيفة انتهى ثم الموضع التي تترأى فيها انها
 اريد بها فليس الارادة بطريق الحقيقة والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ
 والاخر اما بال دلالة او لعموم المجاز او بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ
 واما قوله تعالى اصبطوا فربما باب التعليل كالابوين والقرين وهو
 مجاز بالاتفاق ولا نزاع فيه **قوله** والتحقيق فيه ان الجمع بينهما مخ فان قيل
 المعنى الحقيقي من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع
 الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن الحاجب
 فالجواب ان الكل الذي اطلاق الجز عليه مشروط بان يكون الكل نحو صا
 متحققا لانه لا يجوز بسفل الذهن من الجز اليه كالان المركب من القرينة
 وغيرها والمجموع المركب من اللان والاسم ليس كذلك بل هو اعتباري
 محض **قوله** هذه اخرى المسائل الاربعة المتفرعة على ان اجمع بين الحقيقة
 والمجاز لا يجوز او رد المصنف من فروع هذا الاصل اربع مسائل ثلثة لتحقيق
 ارادة الحقيقة وامتناع ارادة المجاز وواحد لتحقيق ارادة المجاز وامتناع
 ارادة الحقيقة لان الحقيقة اما ان يتحقق ارادتها فيمتنع المجاز او بالعكس
 فيمتنع الحقيقة والاول اما ان المفرد او في التشبيه والاضافة غير انه
 او رد لهذه القسم مثالين فتبينه لذلك **قوله** لان للمثنى حكم الجمع في
 الوصية اعتبار الوصية بالميزان انها اخية فيحقق الواحد عند انفرا
 نصف الثلث والنصف الباقى منية والى ورثة الموصى دون موالى
 الموالى لان مولى زيد مثلا حقيقة في معققة لان اضافة المشتق تغير
 اختصاص معناه بالاضاف اليه باعتبار مفهومة مجازا في معققة معققة
 لوجود الملازمة وكون زيد سببا لاعتقاده في الجملة لان الانسان
 لا يعقل الا بصير الملا لاعتقاده لولا انية على التملك اذ لولا اعتقاده
 لما امكن منه الاعتقاد فيصير هو باعتقاده سببا لامكان الاعتقاد في عبده
 فانه يصح اطلاق المعققة عليه مجازا واللفظ غير الاطلاق ينصرف الى الحقيقة
 اذ لا يمكن العمل بها لكونها الاصل وقد امكن العمل بها من هنا فيبطل المجاز لتعذر
 الجمع بينهما فان قيل سلمنا ان المولى حقيقة لمن ياتر اعتقادهم لكن اذا كان

محقق واحد يكون ذكر الجمع واردة المفرد ذلك بجاز قلنا في بين المعنى
الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الأول ولعله
انما اراد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود
اذ الاعتقاد منسوب اليه وفي الوقت سعة هذا ولا يخفى ما في حل
الشراح من الخوازة **قوله** ولو لم يكن له معق واحد لا حاجة الى قوله
واحد بل ربما يؤم خلاف المراد اذ المقصود انه لو لم يكن له معق لو ضل
ولا اولاد معق لان اسم المولى يطلق على اولاد المعق حقيقة ايضا
لانهم فروع من اعتقهم حتى لو كان له اولاد معق يصرف الثلث اليهم دون
موالي المولى فان شرط ان لا يكون هناك اولاد من اعتقه حتى يجوز صرفها
الى مواليه لتعين المجاز مراد احراز عن الانتفاء **قوله** تبطل الوصية
لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل ولا عموم للمشرك فكان الموصي
احدهما وذلك مجهول فلا يصح اذا مات من غير بيان اذ التملك من المجهول
غير صحيح وعن ابي حنيفة دواني يوسف وهو قول زفر والشافعي ان الوصية
بينهم جميعا وعن محمد توقف الوصية حتى يصاحبا على احد الزوجين لان الجلالة
ترزول بالصالح كسيلة الاقرار لاحد هذين بخلاف ما لو حلف لا يتكلم مولى
فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل ويثبت بكلام ايها وجد لانه نكرة في موضع
النفي فتعم وهذا انما يثبت تقيم على قول من يقول بان المشترك يعنى النفي والله مال
صاحب الميسوط وتبع صاحب الهداية لكن على قول الجمهور لا يعم والى وقع في النفي
فليس تعميم المشترك ههنا عندنا لو توقعه في النفي بل لان المعنى الازد عاه الى
البعين وهو بعضه غير متلف فيهما فيصير بذلك المعنى كاشي فانه يتناول
الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد كما ذكره في اصول شمس لثمة ويرد
على هذا بانه لا يتبع شتر كابل بصير علما اذ الشتر عام وليس يشترك فقد
قال بعموم المشترك في النفي او قال بانه ليس يشترك فالاولى ان يقال
البعين تناولت احدهما بحيث يكلام ايها وجد في الوطى لا يتكلم احدهما
بخلاف الوصية فانها باطله لان التملك من المجهول غير صحيح **قوله** والعرف
الى الاعلى واجب وهو مروى عن ابي يوسف **قوله** هذه هي المسئلة الثانية
وهي لتحقق الحقيقة في المفرد وانتفاء المجاز فيه **قوله** والظاهر على غيره من
الاشربة المسكرة بجاز بملازمة المشابهة في محمرة العقل **قوله** واذا ثبت
الحقيقة مرادة بالنص وهو قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فيما اخرجوه

الاربعة لا الترمذي واخرجه ابن حبان وحكم من حديث ابي هريرة وقال
الشافعي يجب الحذر لشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة كما في الخمر
واستدل به بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وسائر الاشربة خمر
لمخامرة العقل فدل على عموم النص وقد التحقت بها سائر الاشربة
في ايجاب الحدة عند السكر فكذلك القليل والجواب ما مر من انتفاء الجمع
بينهما فكل مرة على اصله ووجوب الحدة في الكثرة ثبت بالاجماع وبقوله عليه
السلام والمسكر من كل شراب لا بطريق الاطلاق **قوله** ولو سلم ان
المراد بالخمر ما يحمار العقل فيثبت ايجاب الحدة في جميع بعموم المجاز فهو خارج
عن البحث لان البحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز لان عموم المجاز **قوله** ولا يرد
بنو بنية بالوصية لانيائه هذا مثال ايضا لتحقق الحقيقة في النسبة والافاضة
وامتناع المجاز وهو ما اذا وصى لابناء زبيرة بثلاث ماله ولزبيرة ابنا وابناء
ابناء يصرف لابنائهم دون ابنا وابناء عنده ابي حنيفة يستوي فيه الاثنان
فصاعدا واذا انفرد واحد كان له السدس عملا بالحقيقة لان اسم الابن
حقيقة فيمن يولد له منه بلا واسطة وقدر ابيه اتفاقا فلا يجوز المجاز
وهو بنو بنية لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعرفها بنصرف الوصية
لانيائه وابناء ابناؤه بالسوية بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء
عفا على الزوجين جميعا فلو كان لزيد ذكور واناث نصرف الثلث
الى الذكور دون الاناث لان الحقيقة وهي الذكور منحققة مرادة بالاجماع
فلا يجوز ارادة المجاز وهو الذكور والاناث لانتفاء الجمع بين الحقيقة والمجاز
وعندنا وهو قول ابي حنيفة اولا الثلث بين ذكورهم واناثهم جميعا
عملا بالعرف لا قولنا يجوز الجمع فان لم يكن لزيد اناث خاصة فلا شئ لمن
اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللفظية والمجاز اللفظي فلو كانت الوصية بلفظ
الاولاد انصرفت لمن كان من صلبه ذكورا كانوا واناثا فخلصا كانوا
او مختلطين فلو كان له اولاد واولاد اولاد انصرفت للوصية للصليبين منهم
خاصة عند ابي حنيفة وعندنا للزوجين جميعا وقبل بنصرف الى الصليبين
اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ الاولاد على اولاد الابن بخلاف لفظ الابناء
قوله اي الجماع في الاجز مراد بالجماع الائمة الاربعة فيمن نظر فان منهم من علمها
على السن بالبدن وجوز التيمم للجنب بدليل آخر فالاولى ان يقال اجماع الناطق
على اثبات الحكم معاملة الامة من وجه واحد كالكاش في ومن وافقه لا القائل

يظهر فيه الفرق بين
عموم المجاز والجمع بين الحقيقة
والمجاز

بان يحل احدهما بالجماع والآخرى
على التمس بالبدن

بأشياء احدهما بها والآخرة بدليل آية ولا المشتب لاحد الحكمين باحد القرأتين .
والاخرى بالآخرى لان كل قراءة بمنزلة نص على حدة كما هو المتعارف في ادب
البحث من انه موافقة المضم كافيته في اثبات المطلوب ولا يضر معها مخالفة
الغير اما من لم يحلها على غير محل واحد فهو بمنزلة هذا البحث فلا يكون لضم
اخره وخلافه فائده في الالزام فلا يضر مخالفة في اطلاق الالزام بالمعنى
المذكور هذا وما بعده اثبات نقض الوضوء من الآيات بطريق الجمع بين الحقيقة
والمجاز ما اخرج البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت انا وبين
يدي رسول الله عليه السلام ورجلاني في قبلته فاذا سجد سجد عمر في
فقبضت رجلاي فاذا قام بسطتهما وما اخرج به الدارقطني عندها
قالت لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلني اذا خرج الى الصلوة
ولا يتوضأ الى غير من الاحاديث الدالة على عدم النقض بالتمس بالبدن
وعدم درود ما بينها **قوله** لان الزيادة على النص بخبر الواحد من معنى
عندنا فام ثبت حل التيمم للجنب الالبالية وذلك بحل التمس فيها على المجاز
وهو اجماع دون الحقيقة وهو التمس بالبدن **قوله** نقل النزاهة عن الشافعي
الى اية حاصلة هذا النقل ليعلمنا ان الشافعي حل التمس على الحقيقة
ومجازه لان اجماع بينيما جاز عنده على اصله **قوله** فان قلت وادع على قوله
الشبهة ما يشبه الثابت شبهة ظاهرا **قوله** كما اذا ادعى الكافر الى التزول
بشارة اعترض بان القياس على الاشارة ضعيف لظهور الفرق
لانه يفرق بين الاشارة المسالة مع عدم العلم بانتقالها فيحصل الشبهة
بجلائ ما ذكرتم فان فهمها مشكوك وانقضاءها معلوم فكيف
يحصل الشبهة واجب بان هذا الفرق غير قاض في تحقيق الشبهة لانا
انما اقلنا بها بالاشارة من حيث ان المحتمل فيها الصورة في ثبوت الامان
لابارادة المشير والمكتمل وبما كان المعنى سواء واما اشتراط عدم العلم
في احدهما دون الآخر فبنا على امر آخر وهو ان شبهة الدليل لا يتوقف
توقفها على عدم العلم وشبهة الاسم من هذا القبيل فاما شبهة الاشتباه
فتوقف تحقيقها على عدم العلم والاشارة من هذا القبيل **قوله** لو كان
تناول الاسم ظاهرا تميز وشبهة خبر كان **قوله** ولا منافاة في ثبوت وصفين
لشخص باعتبار وصفين فيه نظر والاولى ان يقول باعتبارين مختلفين
قوله قلت تقويم الجواب ان اثبات الامان بظاهر الاسم اثبات له بدليل

لأن الجمع بين الحقيقة والمجاز عند
التمس بالبدن

ضعيف

ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب البناء فان ابن الابن
تبع لابن من كل وجه اما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كونهم
اصولا خلقة مانعة للامان ووجه كونهم اتباعا في الاسم مثبتة له فمقتضى
العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه **قوله** وهذا الحكم على الاصل
بالتبعية فينبغي ان يثبت الامان لهم ههنا ايضا لشبهة الاسم بتعاقب او في
لانه فيه حقن الدم **قوله** قلت هذه الدخول ليس بالتبعية قال بعض شيوخنا
انما دخل ابو المكاتب في كتابة ابنه بقوله عليه السلام من ملك ذارحم
محرم منه فهو سواه اصحاب السنن الاربعة عن سمره وافرجه الطحاوي
عن عمر بن قوفوا وافرجه ابو داود والنسائي عن عمر بن قوفوا اثباتا لا يحكم بقدر
الامكان لتحقيق العلة ووجود المانع من التخيير لا يقاس الاسباب على الابن
في اثبات الحكم بل بطريق التبعية ليكون الحكم ثابتا للاصل بطريق التبعية
للفروع ثم قال وان لم يكن هناك تبعا وله بظاهره ولا رسم ثبت الحكم
لصورته الا ان وجود صورة تبعية الاصل للفروع في حكم ثبت له بعقد
حسن السؤال به والجواب عنه **قوله** ويلزم ان يكون الاسباب معلوكا فان قلت
لانهم انه لا يملك لان المكاتب قس ما بقي عليه درهم والمملوك
لا يملك وان ملك قلت معناه قس رقبة لا بد احتيا لا يملك السيد
ما في يده وابوه في يده فيملكه **قوله** ولكن لقائل ان يقول مناقشة
في جواب المص تقويمها لو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان للاجود
واجبات كما ذكرت لكات مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقدير
ثبوت الحرمة بطريق التبعية وطا كان للجب ان يقول لانهم ان الحرمة
ثبتت بطريق التبعية بل بطريق الاصل قال وكل جواب كالم الى الحقيقة
فيها الى في ثبوت حرمة الاجداد والجدات فهو جوابا فيه الى في ثبوت الامان
فان قالوا د خولهم في الامان بطريق الاصل قلنا د خولهم فيها بطريق الاصل
ايضا وان قالوا د خولهم فيها بطريق التبعية قلنا د خولهم فيه بطريق
التبعية ايضا غير فرق واجب عن هذه الاشكال بان اللام هي الاصل
لغة والنوع هي الثبوت لذلك يقال ملكهم القوي فميتنا ولها النص بعبارة
حقيقة لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الآراء والبنات ومجياز
في اجدة والحافرة انتهى ذلك ان تقول اثبات الامان ممكن بهذه الطريق
ايضا لافرق فالاولى ان يقال ان حرمة ما ثبت بالاجماع لا يند النقض

وامرك بيدك اليوم براد به بياض النهار وان تعلق بفعل لا يمتد كما لخروج
والدخول والقعود والطلاق والتويز اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بدة
اذ لا يقال دخلت او خرجت او قعدت بوقت اريد مطلق الوقت اعتبارا
للا سبب وذلك لان اليوم لما كان حقيقة في النهار امتنع العدول عنه
الا عند تغيره وذلك فيما اذا تعلق بفعل غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف
الزمان يتقدر منه دون ذكرها يقتضي ان يكون ظرف معيارا له غير زايد عليه
مثل صمت الشجر فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا
امتد الفعل امتد الظرف فيكون معيارا له فيصير حمل اليوم على حقيقة وهو
ما امتد من طلوع الشمس الى غروبها ولذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان
المتد لا يكون معيارا لغيره الممتد لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب
ان يكون مجازا عن جزء من الزمان غير ممتد عرفا وهو الآن وسواء كان في ليل
او نهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الرخف هو ام
مطلقا لئلا كان او نهارا وعلا فحق البعوضة لان مطلق الآن جزء من الآن ولو
جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم قد عر به اليوم عنه اذا عرفت
هذا فاليوم في مثلنا تعلق بفعل لا يمتد وهو التويز فصار عبارة عن مطلق
الوقت والوقت يوم الليل والنهار فيعتق في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع
بين الحقيقة والمجاز **قوله** وفيه تسماع لان هذا مشعرا بقباح الحقيقة
الى القرينة ويمكن ان يقال ذكر القرينة مقابلة المجاز ففرق بين قرينة المجاز
وبين قرينة الحقيقة فان تلك صرفة عن الحقيقة معبنة للمجاز وهذه
ليست كذلك بل ذكرت للمقابلة توضيحا على ان الحقيقة قد تحتاج الى
المشترك فيه لتبيين المراد كما في المشترك والمجورة على اننا لانسلم
ان ما ذكر بخلق قرينة لاسيما في ان هذا انما هو عند الخلو عن الموانع
فنامله **قوله** فان قلت قد اعتبر بعد المشايخ في حاصله انه قد وقع في
اجماع الصنف والهداية بل في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعبر هو
المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان
التزوج او الكلام مما لا يمتد بالمرور اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى
المضاف اليه اصلا في التوفيق وال جواب انه قد استوى الحال فيما ذكر بين
المظروف والمضاف اليه من عموم الامتداد واتحاد الجواب فيجب حمله
على التسماع نظر الى حصول المقصود لا لتفاهتهم على ان المعبر هو المظروف

فعل ممتد
مطل
التوفيق بين صمت شهر
وصمت في الشهر

لا المضاف اليه فيما اذا اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها
الامر اذا قدم بل لا فان قلت اين التسوية والكلام فيما يقبل ضرب المدة يقال
كلمة يوم فلا يكون غير ممتد كما لتزوج قلت امتداد الفعل حقيقة لا يتصور
لانه عرض لا يمتد زمانين بل يقتضي كما يوجد الان بجعله باقيا ممتدا يستجوز
امثاله كما في اللبس والركوب والضرب والجلوس والكلام الثاني ليس مثل
للاول فلا يمكن القول بتجدر امثاله فلا يعتبر ممتدا نه او لتعلم ان يقول
لو قال انت طالق يوم لا اطلقك فانها لا تطلق مالم يمض يوم لم يطلقها فيه
ولو كان المنظور اليه المظروف لطلقت حين سكت **قوله** حتى لو قدم لعل
لا يكون الامر بيدها وانما دخل الليل فيما اذا قال امرك بيدك اليوم وغدا لانه
يتم له امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم الليلة بخلاف لو قال لها امرك
بيدك اليوم وبعد غد لان اليوم المنفرد لا يستتبع الليل **قوله** كما ان اليوم
خلفه للمتملك به فهو ظرف للمضاف اليه لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا يمتد
ان يكون ذلك الفعل مضر فالا محالة للمضاف ويكون المضاف ظرفا لا محالة لوقوع
الفعل فيه **قوله** قلنا ظرفية للعامل اي المراد بالعامل هو المظروف فانه عامل
في المظروف اذ التقدير هو ترك يوم قدوم فلان او فوضت اليك امرك
ويوم قدوم زيد واعتبار المؤثر اولى من اعتبار المؤثر الذي هو المضاف
اليه **قوله** فكان اعتبار العامل اولى عند اختلافهما في الامتداد وعدمه قال
الفاضل السمرقندي فيه نظير بل باعتبار المضاف اليه اولى لان المضاف اليه
مخصص ومعرف دون العامل واعتبار المخصص اولى في التخصيص
من اعتبار غير المخصص قال في شرح الكلبية اقتضت عباراتهم فيما اذا
اعتبر الامتداد وعدمه فمنهم من اعتبره في المضاف اليه ومنهم من اعتبره
في الجواب لانه هو العامل فيه فكان يجيبه والا ولى ان يعتبر الممتد من
وعليه ما يلزم انتهى **قوله** واعلم ان الحكم المذكور المراد بالحكم الضابط
وهو ان اليوم الاقرن بفعل ممتد براد به بياض النهار واذا قرن بفعل
غير ممتد براد به مطلق الوقت لها هذا عند الخلو عن القرائن اما اذا كان
ثم قرينة عمل بها ويكون الفعل ممتدا مع كونه اليوم مطلق الوقت كخوار كبر
يوم يا تيكم العدو حسن الظن بالله تعالى يوم يا تيكم الموت وغيره ممتد
مع كونه اليوم لبياض النهار كانت طالق يوم بصوم الناس انت هو يوم
بتكشاف الشمس فان امكن حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم بحكم

وهذا نظر لانه يلزم تخلف المظروف
عن المضاف لا يطلق في الوقت
الذي جعل ظرفا له

في غيره بدليل العقل والشرع على مطلق الوقت وبحصل التقييد باليوم من
 الاضافة لا يري انه لو نوى في قوله امر كيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت
 وفي قوله انت طالق هو يوم يقدم فلان النهار صدق قضاء وديانة
 لوجود القرينة **قوله** يحتمل ان يكون غير متناول للعامة والعدل الى وقوع
 في عبارة غير الاسلام رجب بغير تنوين وهو الاوضح لانه اذا لم يصرف
 الى الذي يتعقب اليه فيظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بغوته
 بلا صوم فاما اذا ذكرنا فلو كان واجب فيه صوم رجب من عمره غير معين
 فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة لانه الوصفية لان الفوات فيه
 لا يتحقق الا بالموت ثم المتعبد به عدم انصراف العدل والعامة هكذا
 وجه مكتوب على حاشية شرح اجماع الكبير لغز الاسلام بخط الشيخ العلامة
 استاذ الائمة حافظ الدين قدس الله روحه وقيل يجوز ان يكون غير
 انصراف العامة والثانيث باعتبار المدة كما يمنع في اعلام الاماكن باعتبار
 الارض والبقعة ورد بانه على هذا الوجه لاتفاوت بين الوقوف والمكث
 في الحكم اذ لا دلالة فيه على ارادة رجب هذه السنة وعلى الوجه الاول يظهر
 التفاوت في الحكم اذ العدل دليل ارادة رجب هذه السنة واعتبر محمد
 والشيخ رح التفاوت في الحكم بينهما فوفقنا ان المتعبد به عدم انصراف
 العدل مع العامة دون التانيث **قوله** وهو اذا قال انسان لقة على
 صوم رجب ونوى النذر واليمين الخ المسئلة على سنة اوجه لان الغافل
 اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي
 اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة
 الاول نذر بالاتفاق والراجح بين بالاتفاق والخامس يمين عند ابي
 يوسف والسادس نذر عند غطف وعندنا كلاهما نذر وبين معا
 وبما سميان فختل فان موجب الاول الوفاء بما بالقرن والقضاء
 عند الفوت وموجب الثاني المحافظة على التبر والكفارة عند الفوت
 الا ان احدهما مدلول بجمام اللفظ والآخرة لازم معناه او هو قوله
 اللفظ على لازم معناه او هو قوله ودلالة اللفظ على لازم معناه يكون
 بطريق المجاز ما لم يتصل في اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضع
 لانه لتحقيقه ايضا تدل على انه المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام
 ولا يصير ذلك مجازا فافهم الخ واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد

لفظ رجب
 في حاشية حسن جليلي
 شريف

كما سطر فان من الرب في مجازها
 اسم رجب فلا يصرف
 هـ

فاللفظ

فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث المراد ولازمه فاللفظ حقيقة
 لا يجوز فيها واليمين لازم للصيغة فلما جمع وبهذا التحقيق يسر على
 حاشية الطريق هذا لقائل ان يقول بقي ثلثة اوجه احدها ان ينوي
 نفيها معا ثانياها عدم نية النذر مع نفي اليمين ثالثها عدم نية اليمين
 مع نفي النذر فلما وجه لمحصر الاقسام في الستة ما حكم هذه الاقسام
 المذكورة **قوله** لكن في الاستدلال بالاية على تحريم المباح يمين نظر في
 ويمكن الجواب عن هذا النظر بان الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح
 يمين انما هو بنص الآية المذكورة حيث سمي فيها تحريم المباح يمين وهذا
 كما في المدعي واما حكاية النبي عليه السلام فانما هي سبب لنزول
 الآية والعبارة لعموم اللفظ لا خصوص السبب **قوله** ولقائل ان يقول
 لانهم ان تحريم المباح ان كان موجب له العبارة الصحيحة لانهم ان تحريم
 المباح موجب لانه ان كان موجب يلزم في هذه الاعتراض وجواب ذكرها
 بعض الشارحين وعبارة لو كان هذا موجب يكون يمين وان لم ينو لم يكن
 موجب يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والجواب عنه لانهم ان لو كان
 موجب يلزم ان يكون يمين وان لم ينو وانما يكون كذلك لو كان كل تحريم
 المباح يمين وهو ممتنع والمعنى فيه ما ذكره الشارح فلفظ السؤال
 والجواب وجعلها اشكالا كما ترى وهذا ليس بناسب **قوله** والمعنى فيه
 الخ كانه جعله جوابا عن سؤال **قوله** واذا نوى يعني في مسئلة الكتاب
قوله يعني التحريم الثابت به الى بالقوات **قوله** لوجود شرط وهو القصد
 اذ بالنية قصد **قوله** او يقال جواب الخ عن الاشكال **قوله** فلا يعتبر
 ما لم ينو بخلاف مسئلة الشراء فان الملك علة للعقد نوى او لم ينو
قوله وهو كشرا القريب يملك بصيغة تحريم لموجب حاصله انه يجوز
 كون الصيغة سبب الحكم ويكون موجبها مستلزما لحكم آخر غير
 ارادة ذلك الحكم من الصيغة كالبينة يشترط العوض بنية بصيغة
 بيع بموجبية وكما لا قاله نسخ في حق العاقد بنية بصيغة بايع جديد في حق
 ثالث بموجبها **قوله** اذ يتحمل ان يكون مثبت الملك من بلالة وهو
 علة لكثرة التحريم بالموجب لا بالصيغة **قوله** فكان الشراء اعتقا فابسط
 حكمه الى وهو الملك **قوله** لو كان اليمين ثابتا بموجبية لما توقف على البينة
 اذ موجب الشيء لا يتوقف على البينة وانما يتوقف عليها محتملة **قوله**

بيان فخلل هـ

تم

والقائل ان يقول ان اجيب عنه بان الجمع مندرج لانه اذا نوى اليمين فقد اراد ان
يثبت المرجح من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح وان تحقق في ضمن الكلام
لكن سلب عنه معنى اليمين عادة فاذا اراد بثبوته ثبت ضمنها لوصف الكلام
لا بالصيغة قصد كالتنبيه عن الشيء مثبت في ضمن الامر به لا بالصيغة
قصد او اذا كان كذلك لم يجمع الحقيقة والمجاز في الصيغة انتهى قيل فيه نظر
لان اليمين انما تؤثر في محتمل اللفظ لا في موجب واعتبر في كونه موجباً لاني
ثبوت في ضمن موجب لانه يلزم ان لا يكون موجباً بل يكون موجباً للموجب
والاول ان يقال التنظير من حيث كون الصيغة سبب الحكم والموجب
مستلزم ما حكم ان يقطع النظر عن الارادة والارادة بعدم عموم وبذلك
وتوقف اليمين على الارادة لا يقتضي استعمال اللفظ في غير موضوعه حتى
يجاز انما تقدم اذ اليمين صارت كالحقيقة المرجحة فلا يجمع على ان
اليمين لازم للوجود ودلالة اللفظ على لازمه حقيقة **قوله** والظاهر واصل
فحلى هذا الجواب لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين
لا يكون نذراً لعدم لفظ يصح نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذراً وبمعنى
لعدم التقويل فيه على وجود ما يفيد من الالفاظ **قوله** والقائل ان يقول
ان بان النذر انما لهم من قوله لله على واللام فيه لبيان من يثبت له الوجوب
وهو حقيقة فيه فلو جعل معنى بال القسم كان مجازاً فيلزم استعماله في
الحقيقة والمجاز معاً وهو عين الجمع بينهما ويمكن الجواب بان النذر وان
انهم من المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث هو مجموع لطوار
ان يكون المفيد له من ائنه وكذلك وصفة العذر مستغنية عن شيء من
له الوجوب اذ هو لا يكون الا لله تعالى **قوله** والثالث اي الجواب
الثالث ما ذكره صاحب التنقيب بالمنع والتسليم ان حاصل المنع
ان صيغة النذر حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا يجمع قال في التلويح
وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي
والجوازي معاً لا كونه اللفظ حقيقة ومجازاً وكيف تصور ذلك والمجاز مشروط
بعدم ارادة الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازاً ام لا فاذا اراد المعنى الحقيقي
للصيغة ولازمه الثاني كان مجاباً بين الحقيقة والمجاز وفيه شيء لان ارادة
الجمع المتنازع فيه قد تحقق في هذه الصورة ويذهب عدم كونه اللفظ مجازاً ان
النظر غير وارد لانه صريح في انهم المعنى المجازي ليس في حيث مراد

يكون

في معنى الجمع بين الحقيقة
والجواز

بل نثبت

بل من حيث انه بوجاهة لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مراداً وان ارادوا المنع
توضيح لاني كون اللفظ مجازاً او ليس بمتنازع فيه فالامر سهل لفهم
المقصود ويحتمل قول المص لا يكون مجازاً على معنى الاستعمال في المعنى المجازي
قوله والقائل ان يقول هذا الجواب يعني جواب التسليم المذكور بعد قوله
ولكن سلمنا لا الجواب كله **قوله** لانه ثابت بنفس الصيغة اي في غير ثبوت الارادة
فكانه لم يرد الا المعنى المجازي **قوله** اذ لم يغير ارادة المعنى الحقيقي اي لانه ثبت
باللفظ فلا عبرة بآراءه قال صدر الشريعة في توضيحه وحقيقة الجواب
اي عين اصل الاشكال اننا سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الاشياء
يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالتطبيق بمجرى الصيغة سواء
ارادوا لم يرد والمجازي ان ارادوا وقال بعض المحققين والجواب الصحيح ان التحريم
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على قصد الا ان كونه يميناً يتوقف عليه
لان الشرع لم يجعله يميناً الا عند قصد فاذا نوى اليمين في كونه التحريم ثابت
به يميناً لوجود شرطه لكن يوجب النذر لا يطبق المجاز فتأمل واما صاحب
العداية فسلكت في جواب مسكاً آفة وهو ان لا يثنى بين الجزئين اي جهة النذر
وجهة اليمين لانها يقتضيان الوجوب لعينه وهو وفاء المنذور واليمين لغيره
وهو صيانة السماتة تعالى عن الهتك فجمعنا بينهما عملاً بالدريلين كما جمعنا
بين جرعتي التبرع والمعاوضة في الآية بشرط العوض فصار كما لو حلف ليعطين
ظهره اليوم فلم يصل يلزم القضاء انتهى فكانه يشير الى جواز الجمع بينهما بيمينين
مختلفتين وقد صرح به في باب الحلف بالعق فيما اذا قال كل مما وكذا امملكه
فترجع موتى وعنده فلو كان ثم اشترى آخر عتقا بوجه عتقها خلافاً لابي يوسف
اي ان قال لا ابتاع انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول لكن بيمينين
مختلفتين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد **قوله** والآخر
ان يقال ان هذا الكلام حسن اخذه من بعض الشراح وهو ما قدمناه من التحقيق
فيه كناية مع التوفيق **قوله** وطريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة تارة
المجاز في اصطلاح الفقهاء واحضرنه في اصطلاح اهل البيان اذ هي عندهم نقل الاسم
عن اصله الى غيره لمشابهة بينهما على وجه المبالغة وليس المشابهة علاقة لكل
مجاز واعلم ان الالباب في استعمال المجاز من اتصال بين المعنيين الحقيقي والمجازي
اي ان لم يكن بينهما اتصال او كان لكن لم يعتبره المستعمل وكان ذلك ابتداء وضع
الترتيب المستعمل وكان ذلك اللفظ مشتقاً كالمجاز والالباب في اطلاق كل لفظ

الا انه انما يقتضي الوجوب

الاستعارة تراوفاً للمجاز
في اصطلاح الفقهاء

على كل معنى وهو باطل ويعتبر عنه تارة بالعلاقة وتارة بالمناسبة وهل العلاقة
 شرط للمجاز او شرط لمدهجيان وهل يكفي وجودها ولا بد منه اعتبار الرب
 لهامه هيجان ايضا واختلاف انما يوزن الانواع لاني في ثبات النوع الواحد
 فالقابل بالاشتراط يقول لابد ان تضع الرب نوع التجوز لكل الى الجز والسبب
 الى السبب والمحل الى الحال ولا يشترط النقل عنهم مفادها وقد بينا هذا
 قريبا عند قوله والمجاز موصوف بالرفع وقد عرّفنا العلاقة بحكم الاستواء ان في
 وعشرين نوعا اعلم ان بعض انواع العلاقة بين الشئين **الشئيين**
 بصيغ المجازية من ايجانبين كالعلة والمعلول وبعضها من جانب واحد
 كالسبب والسبب ولا بد للمجاز ايضا من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي
 سواء جعلت شرطا لصحة كما هو رأي الاصوليين او شرطاً لمفهومه كما هو
 رأي انبيائهم وهي اما عقلية او حقيقة او عادية او شرعية والعادة يستلزم
 الوقوف العام والخاص **قوله** اراد به المعنى الخاص وهذا لا يجوز الاستعارة
 بكل معنى بل يرد الى ذهاب حسن الكلام وطراوته في استواء الفصح الماسر
 بغنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البديعة والتشبيهات اللطيفة
 الغربية مع العادة في ذلك كما ان جواز القياس بكل وصف يقضي الى ارتفاع
 فضل المجتهد المستخرج جلد قايق المعاني على غيره كما ان القياس لابد فيه من وصف
 جامع خاص كنهك المجاز لابد فيه من معنى خاص مشهور في المستعار منه وكذلك يقول
 لالم يخمر المجاز في اتصال المعنوي بل جاز بالاتصال الصوري ايضا كما في تشبيه
 المطر بماء فان السماء اسم لكل ما علاك والسحاب عال والمطر من كل ما
 فيها اتصال صورة وكذا غيره في الاقسام والاشبه طيفيه جته خاصة فلم لا يجوز
 ان يكون في الاتصال المعنوي كذلك وما ذكره من القياس على القياس ما يفتقر
 في المعنوي لا يفتقر الى الصوري ويمكن ان يجاب باننا لا نعلم انتقاء اختصار
 الجاه في الصوري ايضا فان استعارة السماء غير جائزة الى الارض مع انه
 يشترط كان في الوجود والحدوث والجسمية وغيرها ولو لم يقتض الجاه لجازت
قوله وفي الشرعيات الاتصال الى ما ذكر المحص ان الاتصال بين الشئيين
 المجوز لاطلاق اسم احدهما على الاخر مع تعدده وكثرة يجمع الى الاتصال صورة
 او معنى اشار الى ان هذا الاتصال كما يكون في المحسوسات كونه في المشروعات
 وذلك لان المعنوية المجاز وجود علاقة المستوعبة بالنوع لاني كل فرد من افراد
 الصحيح فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع اذ لا يشابه

بيان علاقة المجاز
 العلاقة ثمة وعشرون نوعا

مطلب
 ٣٣

بين السبب

بين السبب والسبب والعلة والمعلول في المعنى لان معنى السبب الانضام
 وكونه طريقا الى السبب وذالايوجبة للسبب ومعنى العلة اي باب الحكم
 وانباته وذالايوجبة للمعلول ولكن بين ذات العلة وزات المعلول
 مجاورة صورية لوجود المعلول مع العلة او عقيها وكذا حال السبب
 مع السبب فكان هذا الاتصال مع اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات
 لا يقال الاسباب والسبب من قبيل الاعراض فلا يتصور فيها
 المجاورة لانا نقول لهما حكم لا عيان شرطا ليل ارتباط كلام المتقارنين
 بالآخر في المجلس و يجوز ورود النسخ عليهما وغير هاتين الاحكام **قوله**
 والاتصال في المعنى المشرع كيف شرع اي الاتصال المعبر عن علاقة
 المشابهة وفي المعنى الذي لا جله شرع التقريف المشرع الذي يقال له كيف
 شرع وحاصله ان ينظر في التعريف المشرع لاني معنى شرع فان توقف
 على معناه ووجه ذلك المعنى في مشروع اذ جاز ان يستعار احدهما للآخر
 كالكلمة والصدقة فان كل منهما تملك بغير عوض فيجوز استعارة احدهما
 للآخر حتى قلنا فيمن وهب لغيره شيئا له ليس له الرجوع ولا يمنع الشروع فيها
 اذا وهب لغيره من قلنا فيما اذا انصرف على الفقي له الرجوع ومنع الشروع
 من الصلة فيما اذا انصرف على غنيين وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصل حواله
 لصدق حواله وهو لا يشترط مطالبة الاصل كقوله للمشاربة في المعنى اذ كل منهما
 عقد توثيق فيجوز استعارة احدهما للآخر **قوله** وانما يوجب الاستعارة في الطرفين
 فيجوز استعارة الشئ للملك وبالعكس وهذا الان مضى الاستعارة بالاتصال
 وهو باعتبار الاقتدار والافتقار عدم الانعكاس بين العلة والحكم متحقق
 من ايجانبين وان اختلف الجهة لان العلة مفتقرة الى حكمها من حيث الغرض
 والشرعية فانها لم تشرع الا له والحكم مفتقر الى علة من حيث النبوت
 لانه لا يثبت بدون علة وشران هذا التلازم المتحقق من ايجانبين صحة التميز بينهما
 فيجوز ذكر الحكم وارادة العلة وبالعكس والتأمل ان يقول يجب في الاستعارة
 ان يكون في الشبه في المستعار منه اقوى كالاسد في الشجاعة وم ينبغي ان
 لا يجري الاستعارة الا من طرف واحد لا تتباع كل من الطرفين اقوى من الآخر
 في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ويمكن
 ان يكون ان يقال قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح
 بقرعة النورس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر

وجعله هو هو وكون المشبه به اقرب في وجه الشبه انما يشترط في بعض
اقسام التشبيه على ما قرره علم البيان **قوله** فان قلت هذا تقسيم
الشيء الى نفسه والى غيره انما اقول هذا السؤال لا يرد على المص حتى يحتاج
الى اجواب عنه وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال في الالفاظ الشرعية
نوعان احدهما الاتصال في المعنى الم شروع والثاني اتصال السبب بالسبب
وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم والثاني اتصال المسبب بالسبب
فان عرَض عليه بما ذكرنا عبارة المص فلا يرد عليها ذلك لانه ذكر السببية
والتعليل وتسميها الى نوعين فالاتصال بالحكم بالعلة راجع الى التعليل و
الاتصال بالمسبب بالسبب راجع الى السببية فليس في ذلك نقيض للشيء
الى نفسه بل هذا في حقيقة ليس في التقسيم في شيء وانما يتفصيل بعد اجمال
على طريق اللف والنشر المشوش ويمكن ان يوجب كلام المص بوجهين في غاية التقسيم
يجعل التعليل عطف تفصيلي للسببية ووجه السؤال وكان الشارح لاحظ هذا
فتأمل **قوله** وبما انه اى بيان كون الاولى استعارة العلة للحكم الثاني استعارة
الحكم للعلة **قوله** قيدناه اى بالشراء الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعتق
وان اشتراه جلة لان شرط الحث وهو الشراء في الفاسد وجب قبل القبض
ملك له فيه قبله فيدخل اليدين بدون الجأ، لعدم الحث ولهذا الاعتقاد قبل القبض
لا ينفذ عقده فان كان في يده يقبض واشتراه فاسدا يعتق العبد لان
يده يد ضمان فتوجب عن قبض الشراء قبضه متملكا بوجه والشراء فيعتق
لوجود الشرط على خلاف ما اذا كان في يده ودية او امانة او عارية
لان الامانة لا تجوز عن قبض الشراء والاصل في ذلك انه متى تجانس
القبضان ناب احداهما عن الآخر لان التجانس في ليل التشابه والمشاهاة
ينوب احدهما عن الآخر ومتى لم يتجانسا ناب الاعلى عن الادنى دون العكس
لان في الاعلى ما في الادنى وزيادة فان كان الشيء ودية في يد شخص اعبارة
فوجه من لا يحتاج الى تجديده قبض لان كلام القضاة ليس قبض ضمان فكلمات
متجانسين ولو لم يعمد منه في هذه الصورة يتخلل الى قبض لان قبض الامانة
ضعيف فلا ينوب عن قبض الضمان ومعنى تجديده القبض انتهى الى موضع فيه
العين وبعضه عليه وقت ليكن فيه من قبضها ولو كانت في يده متصورا او بيع فاسد
فذهب له لم يتج الى تجديده لانه في يده يقبض مضمون والقبض المضمون اعطى المولى
ليس مضمون ولو باع منه في هذه الصورة لا يحتاج الى قبض لان كلام القضاة

قبض ضمان فكلمات متجانسين **قوله** وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجمع الكل
في ملكه استحسانا والقياس ان يعتق النصف الثاني كما في الشراء لان الشرط
ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقدر وجود الاستحسان وهو الفرق بين
الصورتين ان الملك عرفانا يطلق على المجتمع فان الرجل يقول ما ملكت
الف دينار في عري اذا لم يجمع في ملكه ذلك وان ملك في عري الوفا على وجه
التفريق والمطلق يتقيد بالعرف خصوصاً في الايمان ولا عرف في الشراء فيعتق على
القياس والمطالع ان كونه مملوكا له يتوقف على اجتماع الكل في ملكه وكونه
مشترا لا يتوقف على اجتماع الكل في ملك بل على شرائه الكل ولو بصفة التفريق
وكذلك ان تقول المطلق ينصرف الى الكمال اتفاقا والكمال هو المجتمع الا ان اولاه
فرق بين الملك والشراء لان اللفظ يكون نظاما في الكوامل الاشياء كالمملك
ولجواب ان الملك ينصرف الى الكمال في الماهية لاني الصفات لعدم تفرقه
للصفة والاجتماع والافتراق في الاوصاف فلا يكون اللفظ والاعلية اصلا
الا انه لم يقيد بالاجتماع في الملك للعرف كما ذكرنا **قوله** حكمي ان ابا بكر لا سكاك
الى مكان خادمه يقال راسحتي فاذا اراد تفرجه اصحاب هذه المسئلة يدعوه ويقول
ذلك وتسمى هذه المسئلة السحافية لهذا المعنى **قوله** وفي الصورة الثانية
يصدر قضاء وديانة انما اقول كان ينبغي للمصريح ان يقول وقضاء في الثانية
لان نظام العبارة تنفي التصديق بينهما قضاء وليس كذلك **قوله** ولكن القاضى
لا يلتفت الى نيته فيما فيه تخفيف عليه وهو الصورة الاولى لانه الرجوع عن
القرار بالاعتق بل يحكم بوجوب كلامه وذلك لان الفتوى انما هي بحسب الاعتقاد
والنية والقضاء بحسب الظالم وقوله لم يشرع بحسب الظالم اعني في الاحكام لاني
الفتوى **قوله** هذا اذا لم يشر الى عبده بعينه يعني الحكم في صورتين فيما اذا كان
احلف على عبده منكر بان قال ان ملكت او اشتريت عبدا اما اذا اعتد بعينه
على عبده معين فيهما يعتق النصف فيهما واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعتق
النصف في هذه المسائل عند ابي حنيفة واسا عند ما ينبغي ان يعتق
الكل ثم يجب السعاية في النصف الضمان للاختلاف الحروف في تجزئ الاعمال
وعنده **قوله** كن حلف لا يدخل هذه الدار ليعتبه فيها صفة العوان فلورخل
فيها بعد ثوبا بحث وفي غير المعينة يقبض فيها الصفة فلا بحث بدخولها
بعد ما خربت وصارت صورا **قوله** فان قلت ان هذا اشكال اورد
بعض الشراح بصيغة ونحو ان يقول ولم يجب عنه ما جواب الشراح

فان لا يعتد الا بالملك في الوقف
ما كان في عري او غيره
الا انما اجمع في ملكه

دخل على المص

بيان معنى الثانية
وذلك في الفتوى احد بعينه
ان نظام على الف وديانة
واذا سمع الظالم في ذلك من قبض
عليه بالدين سوا قبل
على الاعيان كونه قبل

فما صله انما لاسم ان يجب في المجاز باعتبار العلية ان يكون المعنى الحقيقي
 علة للمعنى المجازي بعينه بل بحسبه فعلى هذا لو قال ان اشترت عبدا
 واراد الملك فملك بهجة او ارثا او وصية معتق وعلى ما ذكر المص لا يعتق
قوله الا ترى انهم استعاروا الاسم في قوله اشترت الاسم حتى ضل عقل
 اى المجز والاسم غير مختص بالمجز بل اعم لمصولة بار كتاب كل ما نهى عنه وقد
 يقال الاسم الذى يعقب شرب الخمر معلول لمصولة مع فيكون مختصا به
 لا محالة فلم يصح التنظيم **قوله** الشان اى النوع الشان من الاتصال
 الصوري كان الانسب ان يقول اى النوع الشان اتصال السببية والتعليل
قوله اتصال السبب بالمسبب وفي بعض النسخ اتصال المسبب بالسبب
 والاول اصح لان المقصود بيان استعارة السبب للمسبب دون العكس
قوله المراد هنا السبب الذي ليس بعلة اى السبب المحض عندهم ان
 لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلصت بينه وبين الحكم المراد
 بهما من السبب ان لا يكون علة موضوعا للحكم لان لا يكون العلة مضافا
 اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة
ان ما يغضى الى الشئ ان كان افضاؤه دائما يسمى علة والاسم سببا
 محضا ثم السبب قد يطلق على العلة كما يطلق على خبرها يقال البيع سبب
 الملك والكناح سبب اكل **قوله** كملك الرقبة الانسب ان يقول
 كالبيع بالنسبة الى ملك المتعة فانه يضاف اليه ملك الرقبة الذر هو علة
 ملك المتعة دون ملك المتعة الذي هو حكم من احكام الرقبة لجواز ان
 يوجد ملك الرقبة ولا يوجد ملك المتعة كما في العبد والاخت في الرضا
قوله كالانصال زوال ملك المتعة اى هذا اتصال السبب المحض للسبب
 وبيان ان زوال ملك الرقبة قد يغضى الى زوال ملك المتعة كما في
 الامة المستمة او يجهلها او يجهلها لكن زوال ملك المتعة وهو ملك البيع
 لا يلزم من زوال ملك الرقبة كما في تحرير الامة المجوسية والعبيد التبرأيم
 ليكون زوال ملك الرقبة سببا محضا لزوال ملك المتعة لا علة موضوعة له
قوله ولو قال المص كالانصال زوال ملك المتعة بالفاظ العلق لكان او ووجه اوله
 ان المراد بيان اتصال السبب بالمسبب كما هو قوله انت ووجهه ولا زوال
 ملك الرقبة فان ذلك علة للحكم الذي هو زوال ملك المتعة فالن في المعنى
 كالانصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ العلق انتهى وانما قال لما كان يصح

فيه دخل

الفرق بين العلة

فيه دخل

لان المثال الذي ذكره المص
 الفاظ العلق بالنسبة الى زوال
 ملك المتعة اى ان السبب
 المتخلل بينه وبين السبب
 لان علة زوال ملك المتعة
 هو المسبب في هذا المثال اى زوال
 ملك الرقبة مضاف الى الفاظ
 العلق

العبارة

العبارة بتقدير مضاف مخدوف كما ذكر وهو الفاظ زوال ملك الرقبة **قوله**
 وكان اتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعه لملك الرقبة بعينه بقدر هذا
 المضاف في جانب الثبوت كما يقدر في جانب الزوال وهذا لان ملك
 الرقبة سبب ملك المتعة في محل قابل له فان من ملك رقبة امة ملك
 بضمها اذ لم يكن ثم مانع من رضاع وغيره وزوال ملك الرقبة سبب لزوال
 ملك المتعة فان من اعتق امة بزوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتى
 لم يحل للاستمتاع بها بعد الا بالكناح لكونه مضافا اليه **قوله** واستشكل
 شارح المعنى الا يقول الاشكال قوى واجاب صاحب التحقيق بان المعنى
 في باب الاستعارة نفس السببية لا المسيبية في محل الاستعارة على عرف
 فوجوه ما ذكره الاتصال وعدمه سواء واجاب بعض شايخنا المحققين
 بان ازالة ملك الرقبة مستلزلة لازالة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة
 نوعية لا يختلف ذاتا باختلاف ملك الكناح وملك اليمين وان اختلفت
 بالمال والعارض وهو كونه مقصودا في الكناح لاني ملك اليمين كما ان احكام
 ملك المتعة الثابت بالكناح من ثبوت الظهار والابلاء وغيرهما وان اختلفت
 احكام ملك المتعة الثابت بملك اليمين من عدم ثبوت ذلك من حيث حال
 العارض لما في الفهم من حيث الحقيقة فبذلك المعايير لا تمنع جواز الاستعارة انتهى
قوله حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع لان الاعتراف لازالة
 ملك الرقبة وهي مستتقة لزوال ملك المتعة فيكون سببا له لكونه مضافا
 اليه وليس بعلة موضوعة له لتحلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة
قوله وانما جئنا الى البينة لان المحل الذي اضيف اليه الاعتراف وهو الحرة
 غير متعين لمعناه المجازي وهو الطلاق لان قابل لمعناه الحقيقي وهو
 التخلص عن الزنايل بخلاف لفظ التملك عند استعارته للكناح حيث
 لا يقتصر الى البينة لان المحل الذي اضيف اليه وهو الحرة لا يحتمل غير المجازي
 اذ الحرة لا تقبل حقيقة التملك فيكون المجاز وهو الكناح متعينا بالتولية
قوله اما لغة فلان كلاً منها للتخمية والارسال يقال طلقت البعير
 اى ارسلته وخليته وكذا العنقا في موضوع هذا يقال اعتقت الطير
 اى ارسلته **قوله** كقوله تعالى انى ارانى اعصر حمراى عنيا لهذه الآية عند
 اهل البيان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعارة قال بعض شراح الاصول
 لاسم الاستعارة في الآية بل المراد فيها الحقيقة لان اهل اللغة قالوا

صاحب المعنى

مطلب
 في بيان قوله تعالى
 اعصر حمراى

الجوز بلغة اهل عمان اسم للعنب وعلى اصحى عن المعتبرين سليمان انه قال لقيت
 ابا ايما صنف فقلت له ما معك قال قال ابن عرفة قوله اراد ان يعصر خرا
 اى استخراج خرا فعلى هذا يكون استعارة السبب للسبب لان العصب
 الاستخراج بالماء الذى يكون حرا وحي لا يكون الآلة من قبيل اختصاص السبب
 بالسبب قيل ومن امثلته قوله تعالى ونزل لكم من السماء رزقا اى مطرا اذ هو
 سبب للرزق وقوله لمطر السماء نباتا اى مطرا اذ هو سبب للنبات
قوله فالاصل ان استعارة الملزوم للآزم انما هو المراد بالملزوم هو السبب
 وبالآزم هو السبب وانما اطلق عليها ذلك لان مبنى المجاز على الانتقال
 من الملزوم الى الآزم والمراد ان يكون المعنى الموضوعى بحيث ينتقل منه الذهن
 الى المعنى المجازى في الجملة ولا يشترط اللزوم بمجى امتناع الانفكاك في التصور
 اذ البصير يطلق على الاعشى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعشى بل الامر
 بالعكس لكن قد ينتقل الذهن من الاعشى باعتبار المقابلة واما اصل المراد
 بالملزوم هنا فلا يصح وانما السبب من احدهما الى الآلة في الجملة وهذا
 مستحقق في كل امرين بينهما علاقة واتصال **قوله** واما استعارة الآزم
 للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا لدفع لما يقال ينبغي جواز استعارة
 السبب للسبب لانه اذا كان بينهما ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة
 الآزم للملزوم كما جاز عكسه وتقوية الدفع ان المراد بقوله ذكر الآزم والمراد
 الملزوم جازي والآزم المساوى والسبب ليس كذلك الا اذا اختص
 ذلك ان تقول الاستعارة من جانب المفتقر اولى لان المفتقر ملزوم
 للمفتقر اليه واتصال الملزوم بالآزم اشد من العكس **قوله** وفيه نظر ان
 الجواب عن هذا النظر ان للعللة من القوة والاتصال بالمعلول ما ليس
 للسبب مع مسببه فلم يؤثر عمومها في صحة الانتقال الذى هو شرط الاستعارة
 على ما تقرر **قوله** والوطى غير مختص بالعقد لوجوده بلك البمين او شره او بية
 اوارث السوال اورد على التنظيم بالجواز اذ يجوز لا يستلزم الوقوع فقال
 السائل ذلك واقع في القرآن **قوله** واذا كانت الحقيقة متعذرة انما قال
 بعض المشايخ المتعذر ما لا يتعلق بحكم وان تحقق والمرجوع قد يتعلق به
 حكم اذا صار فردا من افراد المجاز **قوله** هذا مثال للمتعذرة بمعنى الخلف
 على عدم الاكل من النخلة اذ اكل حقيقة النخلة وبى الخشب والورق متعذر
 فيقع بمينه على ما يجوز منها وهو لها وجارها وبها وظهرها وثمرها

مطلب
 لام

ولو اكل

ولو اكل من نبيذ اتخذ منها لم يثبت لانه حدث فيه صنع ولو اكل من فله الظاهر
 انه لا يثبت وذكر ابو البراء يثبت كذا في لجامع الكبير ولو اضيق بمينه الى الشجر
 الذى يمكن اكل عنبه **قوله** وان لم يكن لها ثمر انما اى كالملاف والضبط **قوله**
 ولو تكلف واكل من عين النخلة اى من ورقها وخشبها لا يثبت الصحيح
 هذا اذا لم يكن له نية نية فاما اذا نوى شيئا يقع على ما نوى ان كان اللفظ
 محتملا لذلك كذا انقل الى امام شمس الائمة الكردى وكذا اذا حلف لا يأكل من
 هذا الرقيق يقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة مأجورة واختلفوا فيما اذا اكل
 عين الرقيق فيقبل بحيث لان الحقيقة لما وجدت كان اعتبارا اولى وقيل
 لا يثبت وهو الاشبه بالغة والاصح في الاعتبار لان الحقيقة لما ثبت لم يكن
 مرادة من الكلام فانه يتعلق بالحكم لان المجاز لما صار مرادا للتعذر الحقيقة لم يحز
 اعتبارها لانتفاء الجمع **قوله** لان حقيقة وهو وضع القدم حافيا يمكن
 لكن بغير استعمال فيها عا دة اذ لو اضبط ووضع القدمين في الدار بحيث
 يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار فحل على مجاز
 وهو الدخول مطلقا فيثبت بالدخول حافيا وراكبا منعلا ولا يثبت بمجرد
 وضع القدم من غير دخول فيكون الخش بالدخول حافيا لانه حجة كونه حقيقة
 بل فرجة ان ذلك فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم المجاز فان قلت قد صدر
 في المبسوط والمحيط بان الدخول ما شيا حقيقة غير مأجورة قلت كان المراد
 انه صار حقيقة عرفية وهو غير مأجورة بخلاف الحقيقة اللغوية التى هى وضع القدم
 مطلقا **قوله** والمرجوع شرعا منصوب اما على النظر فية ان قدر بالمشروع
 او على التميز ان قدر بالشارع او بالمشروع ايضا **قوله** كما لم يجر عادة تصور
 ايضا اما على التميز او على اللطيفة اى من جهة العادة او من العادة **قوله**
 حتى يضرقة التوكيد بالخصوصية الى الجواب مطلقا التوكيد بالخصوصية هو
 ان يقول المدعى اذ المدعى عليه رجل وكلتلك بالخصوصية اى المنازعة **قوله**
 بماز بطريق اسم خاص على الطوام بمعنى علاقة هذا المجاز اما اطلاق اسم فى خاص
 وهو الخصوصية على العام وهو الجواب لان الجواب يتناول الاقرار بنعم والانتكار
 بلا اختصاص جوابا بالانتكار او اطلاق اسم السبب على السبب لان الخصوصية
 الجواب او اطلاق اسم الجزاء على الكل لان الانتكار الذى ثبت اذ من اختصاص
 بعض الجواب فيكون بالخصوصية بعض الانتكار وبعض البعض بعض اطلاق المقيد
 على المطلق **قوله** فكل المدعى عليه رجلا بالخصوصية ليجامع المدعى فاقول التوكيد

او وكيل المدعى

كتص السكون بمينه
 على اكل عنبه

عموم مجاز

هذا هو الحق الذي لا يملكه احد
 ولا يملكه احد الا الله تعالى
 هذا هو الحق الذي لا يملكه احد

عند القاضي بان موكل اخذ الالف جاز وان اقرني غير مجلس القاضي لم يجز
 استحسانا عند ابي حنيفة وغيره خلافا لابي يوسف الا انه لم يجز من الوكالات
 عند جماعة القياس ولا يجوز اقراره في الوجهين وهو قول ابي يوسف
 الاول وزفر والشافعي رحم لانه وكل بالخصومة وفي المنازعة والاقرار
 مساهلة وفي عند الخصومة التي اقربها والامر بالشئ لا يتحقق الامر
 بغيره قلنا لان اسم انه ما مور بالخصومة اذ لا يجوز ان يامر المسلم بالامر
 فلما ثبت ان الخصومة رجوعه شرعا صير الى المجاز وهو اجواب المتناول
 للاقرار والاكثار واما قول ابي يوسف الآخر هو القول بصحة اقراره
 مطلقا سواء كان مجلس القاضي او غيره فلان الموكل اقامه مقام نفسه
 فيصح منه ما يصح من موكله في صحة الاقرار مطلقا قلنا جواب الخصومة
 انما يكون بمجلس القاضي لترتبته على خصومة الاتم معه فيكون من مجاز العقالة
 كتمية في السنية السنية وان كان في نفسه صفة **قوله** ولا يقتل
 الصبي الكافر قصاصا وان قتل مسلما تخصيص الصبي الكافر بذلك مع ان
 الصبي خطأ مطلقا ولا يقتل به لرفع وبهم ان الكفر قد زال المرتبة فيبقى
 ان يقتل وتقرير الرفع ان الصبا مطلقا مظنة المرتبة ولذا لا يقتل الصبي
 الكافر لان المرتبة لا يسلبها وصف الكفر **قوله** ولا يلزم جواز سببه في جواب
 سؤال تقريره قد قلتم ان الصبا مطلقا مظنة المرتبة مع انكم تقولون
 بجواز سببه واسترقاقه ولا مرتبة في ذلك لان الرقية تنافي المرتبة وتقرير
 اجواب ظالم **قوله** والزام المجاز لاجل واحد منها الزام التثنية يعني الزام
 المجاز وهو يحل على الذات لاجل الاحتمال من واحد منها اي التثنية وهو ترك
 الترحم وترك التوقير وترك المواصلة الزمانية للامانة التثنية
 كلها فيكون الحقيقة اولى من هذا المجاز لان المحل على الحقيقة يلزم منه امر واحد
 وعلى المجاز يلزم التثنية **قوله** وما ثبت قيد اذ ليس بمقتضى ثبوت الاجبة
 ضمنى والضمينيات لا تعلل **قوله** واغالم يصلح داعيا الى اليقين بان كان
 المحلوف يتقيد به ايضا لان الوصف يصير مقصودا اليقين لانه المحلوف
 لا يحلف عليه ولو ترك اعتباره بطلب اليقين كمن حلف لا ياكل
 لحم فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه من فبالاشارة لا يتقيد
 اليقين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم فاكل لحم فاكل بعد ما صار كبشا يحنث
 لان الوصف اما للتقيد او للتعريف ولا يصلح للتقيد ههنا لانه لا يصلح

داعيا الى اليقين فان من امتنع عن لحم المحل اضرب لمحقه كان اثنا اثنا عينا
 من اكل لحم الكبش ولا للتعريف لمحصله بمعرفة اقوى منه وفي الاشارة
 اذ لم يفرق الوصف في التعريف ككونها بمنزلة وضع اليد على الشئ لانه فيحل
 على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان
قوله كان الواجب ان يقيد اليقين فيما نحن بوصف الصبا الى بخلاف قوله
 لا اكل لحم صبي حيث يتقيد اليقين بصفة الصبا وان كان يلزم الرجوع الى حرام
 المحجور الشرعي لان هناك صارت الصفة معونة للذات وبدون تلك
 الصفة لا يبقى الذات المحلوف عليه ولو لم يقيد الصفة ولم يقيد اليقين بها
 وليس للكلام مجاز يلغوا كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهلية واحتمار
 اذ يتقيد والمأقود باليهام ولا يجوز ذلك فصارت اليقين معونة بتلك
 الصفة وان كانت ههنا لان اليقين على الحرام يتقيد ايضا كما في قوله يقتل
 اليوم فلما ناولا بكلم اياه او لا يصلي فان يمينا يتقيد ويحنث والله الموفق
قوله واذا كانت الحقيقة مستقلة اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير مستقلة
 فالمجاز اولى بالاتفاق اذا كانت مستقلة والمجاز غير مستقل او كان في
 الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا لافلاحة للحقيقة بالاتفاق
 ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا وهي سائلة الكتاب فعند ابي حنيفة
 العبرة بالحقيقة وعند جماعة العبرة بالمجاز لان الرجوع في مقابلة الراجح ساقط
 كما في مجوز بمقابلة المستعمل فيترك به بالضرورة قلنا غلب استعمال المجاز
 لا يجعل الحقيقة مرجومة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون
 الاستعمال في قدر المعارض والمائل ان يقول ما قاله هو التحقيق لان المجاز
 المعارض حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز
 مجاز كما عرفت في محله والمحل على حقيقة اولى وجواب اننا لان الحقيقة
 اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستقلة بل ذلك انما هو عند كونها
 كما صرح به في الاسلام وغيره وكلامنا في حقيقة المستقلة وليس سلمنا
 فالعرفية بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن المحل على احد ما اولى في المحل
 على الآخر الا بالترجيح ثم نقول المحل على اللغوية اولى لاصالتها وبقا استعمالها
 من موضوعها الاصل فظهر بهذا ان قول ابي حنيفة اقرب الى التحقيق والله اعلم
قوله لكن ذكر لفظ مستقلة في جواب سؤال بان يقال تولد مستقلة لا طائل
 تحت لان الاستعمال داخل في ما به الحقيقة اذ هي الكلمة المستقلة فيما وضعت

وانما اعتبر المصنف هذه الاشكال
التي قد روي

مطلب
مجاز متعارف

لشكائه قال واذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها
مستعملة ان لا يكون لهجورة فتقديره واذا كانت حقيقة غير لهجورة لكن
ذكر لفظ مستعملة لاشكاله التقديرية لقربها دون تلك المقابلة للصورية
قوله والمجاز متعارف اختلوا في تفسير التعارف قال شيخنا بل هو المراد به
التعامل وقال شيخنا الوفاق المراد به التفاهم قال شيخنا ما وراء النهر
ما قال الواقيون قول ابن حنيفة وما قال شيخنا بل هو المراد به
لا اله الا الله فكل علم الادنى او الخبير به بحث عنده لان التقادم يقع عليه فانه
بشيء مما وعده بالبحث لا يخلو كماله عادة من اعلم ان المجاز
المتعارف اولى عندها مطلقا سواء كان عائنا متناولا لا حقيقة ام لا
كلام في الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يتبرج عندها اذا اعم الحقيقة
قوله ولما قل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز الصلوة بما دون الآية وذلك
لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن حقيقة المستعملة ما يتناول
اسم القرآن فتقتضاه الجواز بدون الآية وبه يتم القدر ورتي فقال الصحيح
من مذهب ابن حنيفة رحمه الله ان ما يتناول اسم القرآن يجوز به الصلوة
والذرية الهداية وغيرهما اذ ما يجوز من القرآن في الصلوة عند ابن حنيفة
اي لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن الآية فتقتضاه الجواز بدون
الآية الا انه خارج منه ان المطلق ينصرف الى الكمال في الماهية ولا يجوز
بكونه قاريا عرفا بخلاف الآية اذ ليست في معناه فالتق الى بيني اختلاف
على الخلاف في عدة قاريا قياس الوفاء في عدة قاريا بالآية القصيرة وقال
لا بعدد ويومئذ نعم ذلك مبناه على رواية ما يتناول اسم القرآن **قوله**
واصلها منقوص بما اذا حلف لآية القرآن بحيث يقرأ آية قصيرة
اجامعا يمكن الجواب عنه بانه انما يبحث بذلك احتياطا ولذا قال
في الاسرار ما قاله احتياط فانه قوله لم يلزمه نظر لا يتعارف قراءته
قرآن حقيقة فما حث الحقيقة حرم على المائض والمجنب ومن حيث
العرف لم يجر صلواته احتياطاً فيها فمما قيل **قوله** والكراع من القرأت الكراع
هو ان يتناول الماء بغيره من موضع يقال كراع في الماء اذا دخل فيه كراع
بالطوف فيه لبشره واصل ذلك في الآية لا يتناول الماء بالادخال
اكرامه في الماء ثم قيل الانسان كراع في الماء اذا شرب الماء بغيره خاص
اولم يخص **قوله** لانه في قوله لا اكل من هذه الخطبة اولاً اشرب من القرأت **قوله**

وهذا

وهذا بناء على ان الخليفة عند منة الكلام وعند منة الحكم اعترض بانه لا حاجة الى هذا
على قولنا ما ثبتت الخلف وذلك لان فائدة المجاز لغومه دليل مستقل على
رجحانه سواء كانت الخلفية في اللفظ المستعمل او في اثبات المعنى فاي مدخل
للخلفية فيه ولا على قول ابن حنيفة لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة
سواء كان في اللفظ او في المعنى يكون الحقيقة اولى فالحاجة الى تخصيص
الخلفية باللفظ واجب بان كون عموم المجاز دليل مستقل بالترجيح بدون
اعتبار الخلفية في الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الخلفية في الكلام كما قال الامام
لم يترجح المجاز لعموم حكمه وكان الخلفية اولى بلا خلاف لان ترك الاصل
بالخلف لا يجوز مع القدرة على الاصل وانما كانت الخلفية باعتبار الحكم امكن
ترجيح المجاز لان حكمه لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة لا يلزم من العمل به
ترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل بصفة الاصل والخلف معمول به او بان الحاجة
ماسة الى تخصيص الخلفية بانسلكهم عنده ايضا يمكن الترجيح باصالة الكلام
بالحقيقة وعدم استلزام المجاز هذا الاصل فلو كانت الحقيقة باعتبار الحكم
عنده لوجب ترجيح المجاز ايضا كما قال **قوله** يعني هذا ان المجاز اعم عندهما
الاصل هذا ان المجاز لا يثبت النبوة والخلف هذا ان المجاز لا يثبت الحقيقة
ان اثبات النبوة المجازية المستفاد من اللفظ قد صار خلفا عن نفع
في اثبات النبوة الحقيقية التي ليست مقصودة منه **قوله** لان المجاز خلف
عن الحقيقة بالتعارف الخ لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه
لا يثبت ثبوت الخلف من تصور الاصل وان شرط المصير الى الخلف
انعدام الاصل بخلاف البدل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ وانما
الخلف في جهة الخلفية **قوله** فعلى كلام المذاهب اى مذهب ابن حنيفة ومنه
بما هو الاصل هذا ان المجاز لا يقال الاصل والخلف هذا ان المجاز لا يقال الاصل
بما هو الاصل والمجاز لا يقال كيف يكون هذا ان المجاز خلفا عن هذا ان المجاز
يستعمل كونه الشيء خلفا عن نفسه لاننا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة
غيره في محل المجاز فيبين ما تغاير بسبب اختلاف المجلس فان قوله هذا ان المجاز
على المجاز خلف عن قوله هذا ان المجاز في محل الحقيقة **قوله** ولو كان المراد ان هذا ان المجاز
خلف عن هذا ان المجاز لا يكون في الاصل والخلف اى في تعيين مجموعهما لا في كل
واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ان المجاز لا يثبت الحقيقة بلا خلاف
على كلامنا في بيان وكان ان يقول فاطلاف ان يكون في الاصل ايضا الى

بيان الخلف

في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ولا يقتصر على جهة الخلفية ولا يقال معنى
 الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندما
 الاصل ثبوت النبوة وخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا والخلف
 هذا ابني مجازي يقع خلف في كل عن الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم
 على التفسير الاول ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل الكلام
 والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع
 في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في الكلام به وما ذكره من ان حكم هذا
 خلف عن حكم ذلك اخبرنا باصله وايضا للمقصود فعلى التفسير الثاني
 يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف
 التفسير الاول فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالمخالف على التفسيرين
قوله قال منصور القاعاني هكذا وقع في نسخ هذا الشرح بالعين وهو
 سبق قلم والمعروف القاعاني بالهمزة **قوله** هذا غير صحيح يعني تفسير
 بعض الشرح الحقيقة بما ذكر قال صاحب التحقيق هذا التفسير غير متفق لان
 المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز اما
 عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ
 هذا ابني لما تالي اختلاف في قوله هذا ابني لا كبر سننا لان حكم الاصل هو الحرية
 الثابتة بقوله هذا ابني ليس بمنسوخ في هذا المحل بل متصور كما في الاصغر سنانه
 فيلزم ان ثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل
 والامر بخلافه بل المراد بالخلفية في الحكم والكلام ما قلنا وهذا الكلام غير متغير
 في نفسه لا يجاب الحكم اصلا **قوله** وبطلان اختلاف في قوله بعدده وهو كبر
 سنانه هذا ابني اخبرنا لو قال السيد هذا القول بعدده الذي هو قوله بطلان
 وهو معروف بالنسب من غيره كان قوله ذلك خلفا عن اثبات العتق
 عن قوله هذا ابني لانه الحقيقي في اثبات النبوة والعتق عندهما وفي
 نفس الحكم في محل المجاز من الحكم في محل الحقيقة عندهما في حقيقة روح
 ثم ثبت العتق بناء على صحة الحكم فلو كان بولده مثله لفظه وهو محمول
 النسب ثبت نسبة من سيده بخلاف **قوله** ذكر الملزوم والارادة اللازم
 المراد بالملزوم النبوة وباللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق
 السبب على المسبب لان النبوة من اسباب العتق وما ذكره الشارح
 اظهر لان العتق في الاكبر سننا لا يمكن ثبوت النبوة فلا يكون مسببا عنها

قَالَ ابْنُ
 بالهمزة واسما للعين فلفظ
 قال الغاضل المشهور بطائفة
 زاده هو بانين المعنى في موضوعات
 العلوم

في المتن

قوله

قوله ولما قل ان يقول ينتقض هذا الاصل اي الاصل السابق المنعق وهو
 تصور الاصل لثبوت الخلف على قول ابي يوسف ومحمد وهو شرط كون الاصل
 في محله صحيحا موجبا للحكم لتخلف المجاز عنده تعذر العمل به **قوله** بمسئلة الكوز
 وهي ما اذا خلف ليشرب الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه او كان ماء وجب
 منه قبل مضي ما وقت به من الزمان ان كانت البهيم موقفة فانه قال فيها
 بانقضاء البهيم لوجوب الخلف وهو الكفارة مع استحالة الاصل وهو البر والحجاب
 ان هذا مبني على اصل اخر في باب البهيم مخلف فيه بين ابي يوسف والامامين
 وهو شرط التصور في انقضاء البهيم وبقاؤها وعدم ذلك فعنده لا يشترط
 بل محلها عنده خبر في المستقبل سواء كان قادرا او لم يكن كالبهيم على مسر السواء
 وتحويل المحر زهبا وعندها خبر فيه رجاء الصدق ولان محل الشيء ما يكون
 قابلا لحكمه وحكم البهيم البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجاء الصدق فلا يتحقق
 اصلا كمين النعوس فلا يتشكل المسائل اصل على اصل اخر لان اختلاف الحديث
 اشترى اختلاف الاحكام **قوله** في اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد المعنى
 المجازي بل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط وعنده
 لا يشترط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة روح لان اشتراط امكان الحقيقي للمصير
 الى المجاز خلاف العربية فان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا ابني لا كبر
 سنانه وفيه مناقشة لانه يحتمل انهما انما لم يصحرا بالحرية فيه لكونه غير
 ظالم في التشبيه بان قال هذا كالبني لا يثبت الحرية فكذلك هذا وامان الاصغر
 سننا فان الملل فيه صحيح وان كان معروف بالنسب من الغير لان الولد قد تخلق
 من شخص ان اشترى نسبه من غيره غير عاقلهم يحتمل الى التشبيه فتأمل **قوله**
 وجب بناء ما سبق وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده وعندهما المجاز المتعارف
 اولى ان الخلفية لما كانت في الكلام عنده لا تثبت المزاوجة بين الاصل والخلف
 لا الكلام بالحقيقة عندهما كان العمل به راجعا على الكلام بالمجاز لاصالته وخلفيته
 الاخر نصارت لحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت
 في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجع على حكم الحقيقة تحت عموم
 من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة لان هذا انما يصلح دليل لما
 على المدعى اذا ثبت العموم من كل مجاز متعارف كما في الصور بين وهو الشرب
 من الفوات واكمل الحنطة المذكورين فاذا لم يثبت ذلك والقسم المجاز المتعارف
 الى ماله عموم يتناول حكم الحقيقة والى ما ليس كذلك فانه يتم هذا الدليل لكونه

كقولك زيد اسد ولو صرح بشبه

مطلب
 الاولى الحقيقة المستعملة
 ام المجاز المشهور
 هـ

لدخول حكم الحقيقة

لكونه اخفى من المدلول بخلاف التعليل الذي ذكره الشارح فانه يشمل
 النقيض وايضا زيادة الفائدة في المجاز لعمومه ولعل مستعمل على رجمانه
 سواء كان له تعلق بجث الخلفية في الكلام او في الحكم فاني مدخل في الخلفية
 فيه ولقائل ان يقول لانسلم ان جث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعا
 رف له تعلق بجث الخلفية لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء
 كان في اللفظ او المعنى فيما نقل عنه يكون الحقيقة اولى فاما الحاجة الى
 التخصيص باللفظ في الحقيقة ومن طرفها المجاز المتعارف حقيقة عربية
 والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الوفية مجاز والمحل على الخلفية اولى
 بل الخلفية مناف لدعواها لان اثبات المعنى المجازي لما كان خلفا عن
 اثبات المعنى الحقيقي فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي فحل اللفظ عليه اولى
 ويمكن ان يجاب بان الخلفية لو لم يقبل لم يتحقق اختلاف في الاكبر سنانة بظلم
 بالتأمل ولانسلم ان الحقيقة اللغوية بمجاز بالنسبة الى الوفية عند كونها
 مستعملة بل عند مجازها كما ذكره في الاسلام **قوله** برده على قول ابن حنيفة
 ر ج اى اصله المذكور وهو ان الخلفية في الكلام دون الحكم **قوله** بعينه هذه
 ابنتي وكذا قوله لامة هذا ابني فانها لا يفتقان عنده مع صحة اللفظ
 وامكان العمل بالمجاز **قوله** والذكر والانثى جنسان لا اختلاف المنافع فلم
 يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المستمي وهو البنية فيتعلق الحكم
 بالمستمي وهو موحدهم فيعتبر تصحيح الكلام في المودوم الجبابا واقرارا
 فلا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه فلغا **قوله** واما تعذر المعنى
 المجازي وهو التحريم بجعل قوله هذه ابنتي مجازا عن الطلاق المحرم في الاكبر
 سنانا على اصل اى حنيفة رحمه وفي الاصغر سنانا على اصل الكل فلان لا علاقة
 بينهما من حيث الصورة والمعنى اما من حيث الصورة فلانها في الشرع بالسببية
 وليس البنسية سببا للطلاق لانها تباينه وما ينافي الشيء لا ينافي سببها
 واما من حيث المعنى فلهذا عدم اشتراكها في معنى خاص مشهور لان قوله هذا ابنتي
 لاثبات النسب والطلاق لاثبات التحريم ولا شيء يشترط كان فيه غير مطلق
 التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة مجوزة الاستعارة للتناقض بين التحريم
 فان قلت سنانا ان ثبوت النسبة في الاصغر سنانا قد تعذر شرعا بالنسبة
 الى من اشتهر نسبا منه ولكن لانسلم انه تعذر بالنسبة الى المقر فلهذا يجوز
 ان يظهر اثره وهو الحجة بالنسبة اليه كما مر في قوله لعينه الذي يولد مثله

لمثله وهو معروف بالنسب من غيره من ظهور اثره وهو العتق في حقه قلت
 لان الاقرار بالنسب مما يبطل الرجوع قبل اتصاله بقبول الآخر ولا تصدق في
 المسئلة المفروضة فيقوم تكذيب الشرع مقام تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل
 القبول لان تكذيب الشرع لا يكون اقل من تكذيبه لنفسه واذا لم يثبت النسب
 بالنسبة لا يثبت الحرة التي هي لازمة لانقضاء الشرايع بانقضاء الشرع ولا يمكن
 ابتداء الحرة وذلك عن وسعه بخلاف مسئلة العبد لان العتق لا يقبل الرجوع
 فان قلت ما قلتم ما قلتم وان كان ظاهرا على قولها فليس بظالم على قول
 اى حنيفة عند في الكلام وهو صحيح بهنا جار على قانون العربية بين البتة او
 الجزم وان امتنع حكمه لما منع فكان ينبغي ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت
 بالطلاق لان بينه وبين التحريم الثابت بالبنية وحدة نوعية وان كانا متنا
 في بعض الاحكام وذلك كان لصحة الاستعارة كما قلنا في ملك الرقبة المستلزم
 لملك المتعة مع ان ملك المتعة لا يحصل بالبيع غير ملك المتعة لا يحصل بالبيع
 لكن لما اتحد بالبيع التسوية للفظ له وغاية ما ذكرتم من المناقاة انما يمنع
 الاستعارة على مذهب من شرط تصور حكم الاصل والكلام على مذهب الامام
 وهو لم يشترط ذلك فالجواب ان الخلفية وان كانت في الكلام عنده وفي تقدير
 الصحة من جهة الوفية الا انه لا بد للمجازي من العلاقة المصححة له اتفاقا والاب
 لمرت الاستعارة في كل كلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا يفتي بطلان
 وقد ثبت عدم العلاقة بين قوله هذه ابنتي وبين الطلاق فلا تصح الاستعارة
 بينهما فليس بين التحريم وحدة نوعية بل بينهما البانية الكلية كما بينا
 بخلاف ملكي المتعة فانها متى اذن حقيقة اذلا حقيقة لهما غير ملك الوفا
 والفرق بينهما بالعوارض **قوله** فلا يمكن العمل بموجب هذا القرار بل تاكده
 بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالردة **قوله** وانما وضع المسئلة
 في معرفة النسب الاجواب سؤال تقديره ان يقال اذا كان الحكم في مجزولة
 النسب كالمرودة فما فائدة التقييد بالمعروفة اجاب بان التقييد لا يظهر به
 تعذر العمل بالحقيقة فيها لالا حترار وعلى قول صاحب المحيط بظلم فائدة التقييد
قوله وذلك منه بالاستعارة اى دليل الحكم بالاستعارة والاختصاص على انه
 انما هو على قول اى حنيفة خاصة اما على قولها فتعذر الحقيقة بمعارضة
 المجاز المتعارف ايضا كما مر من قبيل هذا **قوله** والحقيقة تنكر الى افرغ
 من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القران الصارفة للحقيقة

قرينة المجاز
 لفظ عادة

قوله بدلالة العادة على تركها العادة بما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهي عرفية وشرعية اما العرفية سواء كانت عامة او خاصة فهي ان يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور في معنى بحيث لا يتبادر الى اذهانهم عند سماعه غير ذلك العلى ولا يستعملونه الا في شئ من عندهم وكثرة استعماله فيه بحيث تصير حقيقة اللغوية رجحان لان المقصود من الكلام الافهام فتصير اللفظ في العرف او الشرع بحيث لا يفهم منه الا ذلك المعنى وجب الحمل عليه لصيرورة المجاز بذلك كالحقيقة العرفية او الشرعية لتبادر الذهن اليه من غير قرينة وكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليه مجازا لعدم انتقال الذهن اليها من غير قرينة **قوله** ثم نقلت الى الاركان المعهودة الى اعلامهم اختلفوا في ان احتياقي الشرعية هل هي بوضع جدير ابتداء او مبنيات فزعها في اللغوية وكلام المص وشارح اغاثيري على القول **قوله** وبدلان اللفظ في نفسه وهو ان يكون اللفظ متناولا لافراد على سبيل الحقيقة ثم خص البعض لكون بعض الافراد ناقصا وكاملا وهذه القسم على نوعين احدهما ان يكون اللفظ متناولا عن كمال في مستماه لغة في بعض الافراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد والقام لما ثبت من ان المطلق ينصرف الى الكمال وتاثيرهما ان يكون اللفظ متناولا عن القصور في مستماه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل لصرف اللفظ الى معناه الوضعي عند الاطلاق وقصر شل المص لاولين مثالين وللتاني مثال واحد **قوله** لم يثبت باكل لحم السمك هذا اذا لم يكن له نية كذا في التقويم فلما لم يثبت باكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة واردة المجاز وهو ارادة في الناس من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سيأتي فان قلت لا يتم ان الحكم الناشئ من الدم مجاز فالجواب ان لفظ الحكم يشمل الناشئ من اللحم وغيره فلما اريد الناشئ من الدم هنا صار ضارفا لارادة واردة الخاص من العام يكون مجازا لا حقيقة **قوله** وعند مالك بحيث وهو العباس لانه لحم حقيقة ولذا لم يصح تعيينه عند قدسماه انه تعالى المجاز القول تعالى ومن كل تأكلون منه **قوله** في الباجات اي الاطعمة **قوله** والعوف في اليمين يعتبر فيجوز بالعموم كما يخص به في الاكل رأسا مثل رأس البار

مطلوب
الحقايق الشرعية
على ما وقع جدير ابتداء

والعصفور اجماعا وان وجد بهما مسمى الراضين حقيقة وعلى هذا يكون هذه المسئلة من مسائل القسم الاول لامن هذا القسم لا بعد في جعلها في القسمين باعتبارين لان الاختلاف الاعتباري اثر في تبدل الاوصاف من غير تدافع لاقفاء القيد **قوله** ولحم السمك مخصوص في اللحم لان في لحمه قصورا من جهة المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناوله الاسم حقيقة علما بانصرف المطلق الى الكمال **قوله** لقائل ان يقول ان يمكن ان يباب عنه بان لا يتم ان لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان مجازا لان الخارج في العام بالتخصيص ليس مجازا بل يطلق عليه لفظ العام حقيقة اذ المسمى يطلق على المتناهي مع انه مخصوص في العام وهو قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجاركم فاجره **قوله** ويمكن ان يقال هذا جواب عن ايراد صاحب الكشف وحاصله ان لا يتم منع ان يكون له ماخذ يدل على الشدة بشهادة دوران لحم كيف تركت على تادية معنى الشدة والقوة كالحلح والميلع والمخنة والضم الجرح اذ ابراء والضم الجرح الشدة وذلك لما خذ به الاشتقاق وان استلزام الكثرة في بعض المدار على ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم **قوله** فلو اكل لحم الادنى او لحم الخنزير بحيث على هذا الطريق اي طريق في الاسلام ومتابعيه وبني النظر الى لما خذ الاشتقاق ولا يثبت على الطريق الاول وهو التمسك بالعوف لان لحم الاب يتناول اللحم الباجات اقصار هذا التمسك **قوله** لا يتناول المكاتب الخ لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك في وهذا غير موجود في المكاتب لان المكاتب مملوك رقية لا يدا ولذا يستعمل بالتصرف في كسابه والمولى اجنبي عما في يده وعلى نفسه حتى يلزمه الارش لو جنى عليه ولو انصف ما ضمن ولم يجز وطى المكاتب ولو وطئها يلزمه العتق ولم يفسد كساح المكاتب بنت مولاة بموت المولى لانها لم تملك المكاتب فلم يكن مملوكا من كل الوجوه فنقصان المملوكية فيه لا يتناول مطلق لفظ المملوك الابالية بخلاف المدبر وامه الولد لان الملك فيهما كامل ولذا جاز للمولى وطى امه والدمية لانه لو وطئ لا يحل الا بكمال الملك تاما او يمينا فيه خلا من تحت مطلق الاسم لكن لم يجز اعتقاها عن الكفارة لان الرق فيهما قاصرة لان ما ثبت من جهة المعنى لا يحتمل الفسخ ويجوز اعتاق المكاتب عنها الكمال الرق فيه لقوله عليه السلام المكاتب عبد مباحي عليه درهم فيعتل

قوله

قوله

حقيقة

قوله

لا يجوز وطى المكاتب

تحت مطلق اسم الرقعة الحاصل ان الرق في المدبر وام الولد ناقص والملك
 كامل وفي المكاتب بالعكس فيثبت الحكم فيها على عكس حكم المكاتب اذ الحكم
 يثبت على العلة وينعكس بانعكاسها اذ قد تقدم من الخارج عند قوله
 لكنها المطلقة ان الملك في المدبر ناقص وليس بظاهر **قوله** لان المكاتب كالم
 يد الاحابة الى التشبيه لان التسمية يفني عنه فلو قال هو يد الكمان احسن فتأمل
قوله اي عكس ما ذكرنا من المثالين وهي ما تكت فيه الحقيقة باعتبار الكمال
 وهذا هو النوع الثاني **قوله** قلنا المعنى الذي يخرج حاصل الفرق ان هذه الثلاثة
 لوجود زيادة المعنى فيها تضرعت عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون
 ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطائر فان السرة بفعل
 الطائر انزلت غايتهما ازفعل السرة في الطائر موجود مع زيادة معنى مؤخر
 غير منافي له وهو سارة عين النقصان القابل للحفظ فتأمل السرة
 بالطائر نهايتها وتكاملت غايتهما فلا يكون في الطائر زيادة على الكمال يحصل
 بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلاثة لان ذلك منافي للمعنى الفاكهة من
 حيث ان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد فيكون الزيادة زيادة على الكمال
 وذلك نقصان **قوله** وعند ما بحث وهو قول الثاني لان الفاكهة
 اسم لما يؤكل على سبيل التسمي وهذه الاشياء اكل ما يكون في ذلك ينصرف
 الاسم اليها لان المطلق ينصرف الى الكمال ولما قل ان يقول فعل هذا يعني
 ان لا يبحث الا باكل هذه الاشياء دون بقية الافراد كما لا بالنسبة الى غيرها
 وليس كذلك فتأمل **قوله** وان نواها الى هذه الاشياء الثلاثة عند الخلف
 بحث اتفاقا فحل خلاف ازم بنوعه ما بحث وعند ما بحث وذكر
 في التحفة والمعنى وغيرهما ان هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة
 ربه الله اختلف على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه
 فتغير العرف في زمانها فكانوا يعدونها من الفواكه وكانوا يعدونها من الفواكه
 كيف ناز فيحكم اتفاقا فينبغي في عرفنا ان يبحث في بعينه بالاتفاق
 لانهم يعدونها من الفواكه في زمانها هذا قال بعض المشايخ مقتضى التعليل
 من الطرفين ان يكون اختلافهم في ذلك اختلاف عرف وزمان لان ابناء
 الحكم على الاوصاف الخلقية لا يتبدل بتبدل الزمان لعدم قبولها الا ان
 يقال المقول في باب الايمان على الموقوف فيستقيم خروج اختلاف على اختلافه
قوله وبدلالة سياق النظم قال بعض المشايخ لو قال المص وبدلالة قرينة

بيان خلل الشرح

من المستبين في

الزيادة على الكمال
نقصان

لا اختلاف في وجهها

في بيان الفرق بين الباق
والسياق

النظم

النظم مكان قوله وبدلالة سياق النظم كان اجل لكونه اشمل لانه كما تترك حقيقة
 السياق بدلالة السياق تترك حقيقة السياق بدلالة السياق كان قوله
 قطع ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتد للظالمين نارا فانه
 تترك حقيقة السياق وهو قوله فليكفر بدلالة السياق وهو قوله انا اعتد
 للظالمين نارا لان ادنى درجات الامران يكون مباحا والمباح لا يحق
 الوعيد فلما لم يحق هنا علمنا ان حقيقة غير مودة ولذا تترك حقيقة
 السياق وهو قوله انا اعتد للظالمين نارا بالسياق وهو قوله فليكفر
 فان من ارتكب صغيرة يسمى ايضا ظالما وهو غير مراد فاذا ترك فيه حقيقة
 عموم النظم بالسياق **قوله** بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متأخرة
 وبسمي كل منهما سياق الكلام الا ان في الغالب يطلق سياق الكلام بالياء
 التحتية على القرينة اللفظية اللاحقة والسياق بالموجودة على المتقدمة **قوله**
 فيكون الكلام للتوبيخ بما زاهد من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الا ان الكلام
 بينهما من حيث المعاقبة على المحل اذا المراد من مثل هذا الامر انتهى هكذا
 قالوا والمقابل ان يقول يلزم من قولهم هذا استعارة الحياة للموت
 والوجود للعدم والسواد للبياض والنهار لليل الى غير ذلك وبالعكس
 لوجود مناسبة المعاقبة مع ان هذه المناسبة غير معتبرة عندنا في باب
 التجوز فانهم لم يعتبروا الا الاتصال المعنوي او الذي في ذلك وهذا
 ليس باتصال معنوي اولا لما شاركته في المعنى بين الضدين وليس
 اتصال ذاتي فانه بين الضدين والاولى ان يقال ان الامر بالشيء اذ اوصرت
 قرينة دالة على تركه يستلزم الانكار والتوبيخ عادة فيكون على هذا في باب
 اطلاق الملزوم على اللازم العادي فتأمل **قوله** الغور ما خوذ من وقيل الغور
 مصدر من فارة القدر اذا غلت ثم استعملت سرعة ثم للحالة التي لا مهرب
 فيها شئت منه اليقين لا غيرها من سرعة البرزخ يتحقق بحجوا جناب
 الامر المنصوص الذي تقيدت به **قوله** والله لا تغدو جوابا لمن دعا الى
 الغداء ثم ذهب الى منزله فتغدى لا يبحث لان حقيقة هذا الكلام العموم
 لدلالة الفعل على مصدره واوقع في سياق النفي اذ التقدير لا تغدو
 غدا فيقتضي البحث بكل تفرد لكن تترك حقيقة بدلالة الحال لانه لا يخفى
 الكلام على الجواب والرد عن الفعل فيتقيد به لانه يبنى عليه وقد اقتص
 ابو حنيفة باستخلاط هذا النوع من اليقين ولم يبق به وكانوا يقولون

الفرق بين الباق
والسياق

فعل جاء فلان من قوله
اي نر ساعته

اليه

قبل ذلك اليقين مؤبده كقول لا افعل كذا وموقته كقول افعل اليوم كذا
 فزاد ابو حنيفة عليهم قوما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى
 واخذ من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى امر على فحلفا ان ينصراه ثم نظر
 بعد ذلك لم يجثا **قوله** وبه لالة محمل الكلام بان يكون المحمل غير قابل
 للحقيقة فيدل على ترك الحقيقة واردة الجواز لان الحكم لا يستعمل
 الكلام حقيقة في محمل لا يقبله والالكان كذا بان كان خبر اوله وان كان
 طلبا **قوله** رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه
 ابن ماجة وابن قبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرک
 من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق الطلاق من الروضة حديث
 حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به الوليد عن مالك
 ولكن فيه كلام لابن ابي حاتم وغيره **قوله** ولما قيل ان يقول لان الحكم
 مشترك بل هو عام معنوي في جواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان
 الحكم مقولا عليها بالتواصلي وهو منوع لان الجواز والفاد وان كانا من
 ثابتين بالاعمال لكن الثواب والعقاب ليس كذلك على المذهب الصحيح
 ولين سئلنا انه مشترك معنوي لكن لانتم انما يجب عموم الجواز
 ان مطلقا خاليا عن اسباب العموم فيراد به فرد من افراده وقدره به
 حكم الآخرة فلا يراد به حكم الدنيا ايضا ليلزم عموم المطلق فافهم **قوله**
 رج وعدم عموم الجواز لم يثبت عن الشافعي هذا سؤال ثان واراد علينا
 وحاصله قد قلتم ان الشافعي لم يقل بعموم الجواز فلا يثبت قيم الزامه ايانا به
 قال السائل عدم عموم الجواز لا يثبت عنه كما تقدم وانما هو قول اصحابه
 واذا كان كذلك فيصح الالتزام به لان كلامنا قابل بتركه ويمكن ان يجاب
 عنه بانه لا يصلح ان يكون من عموم الجواز هنا فقد شرطه **قوله** ولو سلم عدم عموم
 الجواز ثابت عن الشافعي فله ان يقول هذا الحديث وهو في الاعمال بالبيانات
 من قبيل المندوف لا الجواز اي حكم الاعمال وعموم المندوف متفق عليه
 فيصح احتجاج الشافعي علينا بالحدشين على ما ذكر من الاحكام ويمكن
 ان يجاب عنه بان ما ذكر من عموم المندوف انما هو على قول بعض شيوخنا
 كشمس الائمة وقر الاسلام اما المتقدمون فلا يفتون بان المندوف
 والمقتضى في انه ليس لكل منهما عموم على ان لا نسلم ان عموم المندوف يتلاني
 على قول بعض المشايخ لكون بعض المندوف فيه وهو الحكم من قبيل المشترك

قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجة وابن قبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرک من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق الطلاق من الروضة حديث حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به الوليد عن مالك ولكن فيه كلام لابن ابي حاتم وغيره

عدم عموم الجواز لم يثبت عن الشافعي هذا سؤال ثان واراد علينا وحاصله قد قلتم ان الشافعي لم يقل بعموم الجواز فلا يثبت قيم الزامه ايانا به قال السائل عدم عموم الجواز لا يثبت عنه كما تقدم وانما هو قول اصحابه واذا كان كذلك فيصح الالتزام به لان كلامنا قابل بتركه ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يصلح ان يكون من عموم الجواز هنا فقد شرطه

ولا عموم للمشارك **قوله** لكان معنى الدعاء بربنا لا بغير علمنا ولا انظلمنا وفساد
 ظلم لان الجور والظلم لا ينسب الى الله تعالى واما ينسب اليه العدل وفيه
 نظر طراز ان يكون المدا ترك المؤاخذه في الدنيا او غيرها وهو عين النزاع فالاول
 ان يجاب بالمنع او لا وبالعارضه ثانيا فانه قوله عن امتي وان دل على ما ذكرنا
 بصريحه لكن تقديمه يدل على ما ذكرنا وهو انها جائزة في الآية فان تقدم الجواز
 والجور يقتضي الاختصاص فلولا غير المؤاخذه مطلقا لجميع الامم في الآية
 لما قدمه من كان بحر البلاغة رشيحة من امواجه لكن المؤاخذه مع جوازها
 في الحكمة بدعاء النبي عليه السلام فانه عليه السلام قال ربنا لا تؤذنا فاننا
 او اخطانا استجب له في دعائه نقول شارح على ان تقديم قوله في علوة
 وهو في الحقيقة جواب اخر لطريق المعارضة كما ذكرنا **قوله** والتحريم المضاف الى
 الاعيان تابع المص في الاسلام في ايراد هذه المسئلة في بحث ما لم يترك به
 الحقيقة وان كان تحريم الاعيان حقيقة عندنا فبقيا الزعم من زعم انه من قبيل
 ما ترك به الحقيقة بدلالة محمل الكلام وقوله عليه السلام موت الحر اغنيها
 اوجه السائل والبيزاد والطبراني والدارقطني من حديث ابن عباس
 رضي وقال قوم من المعتزلة انه محمل وبعض الشراح نسب هذا القول الى بعض
 القدرية **قوله** ويتصل بما ذكرنا ووقف المعاني قد جرت العادة بالبحث
 عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والجواز
 لاستدراج الحاجة اليها من جهة توقف بعض مسائل الفقه عليها ونشير لما
 يطلق على الجميع حروف تعليلية او تشبيهية بالظروف بالحروف في البناء وعدم
 الاستقلال او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة على ما في آية الجمع بين
 الحقيقة والجواز سميت ووقف لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء
 والمراد من المعاني المعاني التي يعبر عنها ارادة تعبيرها بتعلقها
 التي ترجع اليها بنوع استلزام فاذا قيل من لا بداء الغاية مثلا لم يكن
 ابتداء الغاية معنى لمن والالكلمات اسماء لا فادانها هو متعلق بمعناه
 بمعنى ان معنى من راجع الى ابتداء الغاية بنوع استلزام وبه جرت حروف
 المباني التي يتركب منها الكلام فالمنزلة اذا قصد بها الاستفهام او النداء
 فهي من حروف المعاني والافن حروف المباني يتركب منها الكلام **قوله**
 وحروف العطف اكثرها وقوعا جواب سؤال بان يقال حروف المعاني
 لم ابتداءت بحروف العطف دون غيرها اجاب بانه لكثرة وقوعها في الكلام

قوله

طلبه
القرير المضاف
الى الاعيان
هـ
حروف المعاني

طلبه
الوقوف بين حروف المعاني
هـ
حروف العطف

في جواب سؤال باه فقال
لم ذكر الاسماء بين الحروف

وقدم الواو لكونها الاصل في العطف ولان غير هائل مع دلالة على الاشتراك
على معنى آخر كالملة والاضراب والتميم والاسم الذي لا يغيرها في مطلقه وما
غيرها مقيد والمطلق مقدم على المقيد **قوله** ذكر الاسماء بين الحروف
ولم اخرها عنها اجاب لمناسبة حكمها حكم الحروف فاستتبع كل نوع
نهما مانا سبب حكمه حكم من الاسماء تنميما للعائدة **قوله** وتارة في غير
ذلك اي فيكون مجازا **قوله** اي مطلق الجمع بين الامرين وبشرتهما
في الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو او في الحكم نحو ما جاء زيد وعمرو او في
ذات نحو قام زيد وقعد عمرو فان قلت قد وقع في بعض كتب النحويها
للجمع المطلق بدل مطلق الجمع فهل بينهما فرق من حيث المعنى المرات قلت لا
بل هو من قبيل جرح طيفه فاقوع عن بعضهم من الفوق بان مطلق الجمع
يتناول صورة المعينة والترتيب على قياس النوق بين مطلق الماهية
وماهية المطلق لا ياسب هذا المقام فان قلت كيف تصح انصاف الجمع
بالاطلاق مع اشعاره بتقيده ما قلت لاختلاف جملتي التقييد والاطلاق فان
كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مجتمع مع الاخر في انصاف ذلك
الحكم مثلا وخال عن اعتبار قيد المعينة والترتيب في زمان وقوعه قال
ابن هشام في المغني وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد لغيره
بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد **قوله** من غير تعرض للمقارنة ومعينه وهي
الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسبه بعض اصحابنا الى ابن يوسف
ومجروح **قوله** ولا ترتيب اي تأخر ما بعدهما على قبلهما في الزمان كما زعم بعض
اصحاب الشافعي في سئلة الواو كاشيات وادعاء بعض اصحاب علي اصل
اي ضيغة لنا ما نقله ابو علي الفارسي عن اجماع اهل البلد من على انها مطلق الجمع
وكذا ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعاً في كتابه وكفى ثبوت هذا النقل حجة
في المباني اللغوية ولا يلتفت معه الى ما عده من الادلة فانها من زعم لا تثبت
بطلها المطلوب **قوله** لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله لكونه متناقضا ولما
صح تعاقب زيد وعمرو لان التعاقب يقتضي حصول الفعل من اجابيين معا وهو
بناء على الترتيب الذي هو مقتضى الواو واللام بالظن فاللزم مثله ولكن
قوله رايته زيدا وعمروا بعده تكرار والاول باطل والآخر خلاف فان قلت
لم لا يجوز ان يكون للترتيب او المقارنة حيث لا ترتيب ولا مقارنته يكون
مجازا قلت المجاز خلاف الاصل **قوله** وما ذكره معارض بقوله واسم

ويجاب عنه بان قال المصنف
ان الترتيب مقدم على الجمع
في شريعتهم
لان المفعول
ببناء الوقوع على هذا الكلام

واكفي في فيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك في شريعتهم فلما لم يمتنا **قوله** وما ذكره
معارض مال غير الاسلام وصاحب التقييد الى قولها قلت وما في هذا الشبهة
الى قوله فانه آخذ ليله ولم يتعقبه قال شمس المائنة ما قاله ابو ضيفه اقرب
الى مراعات حقيقة اللفظ لان اللفظ يصح طلاقا عند وجود الشرط ولينم
من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرنا كذا عند وجود الشرط وقوعا
قوله واورثا كما لا على قوله الى الجواب عنه ان ما ذكره من عدم الملازمة
في الاول انما هو عند تمام التعاقب في اللفظ لا عند نقصها فيه لتوقف حكم
الناقص على تمامه وتوقف تمامه على وجود ما تم به من الكامل وحكمه لان
حكم الشيء لا يبق تمامه واذا توقف تمام بعضها على بعض ضرورة ان وقوع
الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما بل غلط قبله توقف
حكمه على حكم اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم على وجود ما يدل عليه وانما لم
يقبل بان الترتيب صفة الطلاق قبل الوقوع ليلزم تقدم الصفة على
الموصوف وانما نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فيكون العبرة
بمال الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك ما يوجب الترتيب فتأمل
قوله والواقع الثالث كما ذهب اليه الشافعي في التقييد وما لك واحد
والثب وربعة وابن ابي ليلى **قوله** لان الاول في معنى الاول ثم هذا الكلام
وهو ان طالق كلام تام صدر من اهله مضافا الى محله فلا يتوقف على آخر
لعدم اتصاله بما يوجب توقفه فينزل به الطلاق في المحل القابل قبل التلفظ
بابعده وترفع المحلية لعدم العدة فلا يلحقها شيء بعده بخلاف ما لو قال
لها انت طالق لثلاث لان الكل كلام واحد وبخلاف ما لو اطلق بآخرة كلامه شرطا
لتوقف اوله اذ ذاك على آخره لان ابا يوسف ومحمد اختلفا في وقت وقوع
الطلاق عليها فقال ابو يوسف وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثانية
الذي هو قوله وطالق وقال محمد وقع عند الفراغ من آتت لجوز ان يلحق
بآخرة كلامه ما يعبره اوله من شرط او نحوه وما قاله ابو يوسف اولى فانه لو لم يقع
الطلاق عليها لما سقطت ولايته على الحاق الطلاق بها ثانيا وثالثا ولو وقع
الطلاق الثلاث كما قال والامر بخلاف فاذ لا يسقط الولاية لغوات
محل التصرف وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهرا او تقدير او هو حال قيام العدة
وهذا ظاهر ان اراد محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من الكلام
والثاني كما هو الظاهر وان لم يروه واراد ان العام بوقوع الاول قبل التكلم

بالتالي انما يحصل بعد الفراغ من اللفظ بالثاني فليس يظهر مكان ينبغي على هذا
 ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام انما ينتهي بانتهائه فيظهر
 عند ذلك ان الاول واقع عند الفراغ منه قبل التكلم بموج ما بعده **قوله** لانا
 نقول اننا ليس بمغيرة بل مقرر انك ان تقول لانا اننا ليس بمغيرة
 لان ثبت الحجة الغلبة التي لا يحل له الاندراج في خلاف اوله فكيف هذا
 لا يكون مغيرة او الجواب ان المغيرات محصورة عندكم كالشرط والاستثناء
 ونحوهما وليس ذلك منهم **قوله** بعقدوا عقدين ان قلت قد قيد صاحب
 المواشي يكون نكاح الاثنين في عقد واحد فلم اطلقتموه بنات قلت انما حمله
 على ذلك وضع المسئلة في لجام الكبير على ما قال ولا فلا وجه له لعدم اختلاف
 المقصود بالمقصد الواحد والعقدين وانما قيده في لجام لانه نظم كثير من
 التي تحلف احكام بالعقد والعقدين في ملك واحد **قوله** قيدت بقبول
 وقبل الا انما قيد بقبول فضولي انما ليلا يكون التصوير على قول
 الى يوسف وحده فانه يجيز ان يتولى العضوي الواحد طرفي النكاح كان
 يقتصر على قوله زوجت فلانة من فلان وظاهر المذهب عدم جوازه لان
 بتلفظ بطرف العقد بان قال زوجت فلانة قبلت له نكاحا فانه يتوقف اتفاقا
 ويتوقف على الاجازة لتزله اذ ذاك منزلة فضولين **قوله** لان التوقف
 يعتبر بابتداء النكاح فان كان ابتداءه صحيحا فتوقفه صحيحا وما لا فلا
 والامة ليست بمحل لابتداء النكاح على الحرة فكذلك لا يكون محلا للتوقف نكاحها
 مع توقف نكاح الحرة **قوله** ولزم العقد من جانب المولى في الاول جواب
 سؤال بان يقال لم صار العقد لازما من جانب المولى ومتوقفا على اجازة
 الزوج فقط دون اجازة المولى اجاب بان حق المولى سقط بالاعتناق
 لها وصارت حرة فلا يتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه **قوله**
 ولتأمل ان يقول ان الجواب اننا لانسم ان عدم الحل يدل على عدم حقيقة
 النكاح لانه نكح اخت امته التي لم يطلها حقيقة صحت عقده عليها بلا ريب
 مع حرمة وطئها عليه الى ان يحرم وطئ الامة عليها بوجه في الوجه كما ان حل
 وطئ من وقف نكاحها مغيثا بالاجازة وكذا نكاح الجلي من زنى على قول
 الى تنقية ونكاح الموطوءة على شبهة قبل الدخول وبعده الى غير ذلك مما يوجب
 فيه حقيقة العقد ويحرم الوطئ الى غاية كماله كمال النكاح المنقضاء التي لا يميز
 قبلها عن غيرها على قول من قال به واذا انتفت المجازية منتفى النكاح

في الحديث

في الحديث على وجه بالمعنى الذي اخذه القائل فانه اذا اخذ النكاح بمخالف العقد
 لا يترك عاقل عند انعقاد الايجاب بالقبول في وجود حقيقة عقد وان تخلف
 عنه المزموم اذ هو صفة من صفاته الغير اللازمة فيكون لم حقيقة وجود بدونه
 بخلاف ما اذا اريد من النكاح في الحديث ما هو الا اعم من العقد والوطئ فانه
 اذ ذاك يتوجه الجمع بين الحقيقة والمجاز او بين معاني المشترك والمختلف
 الا بما ذكر من كونه في سياق النفي وليس ذلك مما نحن فيه **قوله** لقوله عليه السلام
 لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الحرة رواه عبد الرزاق من طريق جابر
 ورواه ابن ابي شيبة عن سعيد بن المسيب **قوله** فاجاز نكاح الامة لم يجر
 لان المولى باعتناق احد عاتق نكاح الاخرى فلا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح
 من اعتنقها على اجازة الزوج **قوله** ولو اعتنقها بكلام مفصول بان اعتنق احدهما
 وسكت ثم اعتنق الاخرى **قوله** بخلاف ما اذا كان المولى واحدا الى واعتنقها
 على التعاقب من غير عطف اوبه فانه باعتناق الاول يصير ردة النكاح الثانية
 ليلا يلزم نكاح الامة على الحرة وبقي نكاح الاول متوقفا على اجازة الزوج
 لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتناق **قوله** واجازها جاز نكاح
 المعتقة الاولى فقط هذا معطوف على قوله فايها اجاز جاز في صورة ما اذا
 كان المولى متوقفا واعتنق على التعاقب يعني ان اجاز الزوج نكاحها جاز
 نكاح المعتقة الاولى فقط لان حالة الاجازة كالة الاثنا فيصير نكاح الحرة قبل
 نكاح الامة ليلا يلزم الجمع بينهما **قوله** لو اعتنقها المولى بلفظ واحد في هذه الصورة
 فيما اذا كان المولى واحدا فكان الاول ان يذكرها قبل قوله وان كان اثنين
قوله لا يبطل نكاح واحدة منها لعدم لزوم الجمع بين الحرة والامة لاحالة العقد
 ولا حالة الاجازة وصار النكاح لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتناق
 ومتوقفا منه جانب الزوج فله ان يخير **قوله** وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى
 التقييد بعدم اذن الزوج فالحكم كذلك لمصلحة المقصود ايضا ولهذا لم يقيدهم
 الامة بغير اذن المولى ولكن المص تنع في ذلك في الاسلام لانه جعل الحكم بتوقف
 النكاح على رضا الكل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح لو كان به دون رضاها
 جميعا ولا وجه للافتقار على ذكر الزوج بل كان الاولى ان يقول لا حاجة الى عدم
 اذنا معا **قوله** فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بقهر الزوال عليه وتوقف نكاحها
 واذا بطل التوقف لم يكن تداركه بعقوبته ذلك لان التوقف لا يعود بعد البطلان
 قاله ترتيب انا جازا من توافق عتقها التعاقب لفظية المعنى المشتمل للافهم

في الحديث

الواو هذا وكان المناسب للشارح ان يذكر هذا كله قبل قوله والقائل ان يقول
 فتأمل **قوله** واذا زوج اي فضولي **قوله** لا تنفقه بحال اي سواء كان باذن الزوج
 او لا **قوله** بطل النكاح اثنا لئلا يلزم اجماع بين الاثنين **قوله** نكاحا **قوله** هذه
 المسئلة تؤمن ان الواو للمقارنة فان اختلفت في صورة لفظة الاجازة بجزء
 الواو ومعيتها تدل على كون الواو للمقارنة والا لا تختلف الحكم **قوله** يعني صدر
 الكلام وهو قوله اخذت نكاح هذه وضع لاجازة النكاح الموقوف والآية وهو قوله
 وهذه سلبها لما يحصل بها من اجماع بين الاثنين نكاحا وما كان في آخره الكلام
 مبطل لا اوله وكان معناه بالضرورة وما كان معناه الاول توقف اوله عليه
 كافي الشرط والاستثناء ونحوهما من المعجزات فتعين توقف قوله اخذت
 نكاحا هذه في الامة على طوق قوله وهذه به وبصير ان عاملين معا فيصير بذلك
 مجموع النكاحين لئلا يلزم اجماع بين الاثنين فيكون ما ذكرناه في هذا الكلام
 من الاعتبار يظهر ما هو مذکور من المعجزات من الاعتبار لوجود العلة الجامعة
 وهو كون الآية معية الاول وتثبت به المقارنة بالواو **قوله** وقد يكون الواو للحال
 اي لما فرغ من بيان موضوع الواو اجاب عما كان يراد عليه بشره في بيان ما
 استعملت فيه مجازا فقال وقد يكون الواو للحال بان تعار لربما الجملة
 بما قبلها مجازا الاستعمال في غير ما وضعت له في حقيقة العطف اذا عطف
 في الحال يجمع مطلقا لانه متحقق بين الحال وصاحبها كما هو متحقق بين
 المتعاطفين **قوله** لم يحسن العطف في شيء لم لا يكون الواو للعطف لان
 المنوع انما هو منه لاصحة وج يعنى ولا يجب الالف وذكر العوض لا يصلح
 قرينة المجاز لانه زائد في الطلاق والعناق والحمل على الحقيقة متعين ما لم يتم
 قرينة المجاز وعدم حسن والمعادضة لا يصلحان قرينة كما سبق في قوله
 طلقني ذلك الف والاف الفوق فتأمل **قوله** والاحوال شرطا لكونها مقيدة
 كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء كتعلق الطلاق بالركوب كتعلقة بالدخول
 في قوله ان دخلت الزانية طالق فصارت كانه قال ان اذيت الى الف
 فانت تحذف التوقيع عات الكتب وفيه نظر لان قولهم الاحوال شرط ليس
 بسري لان الحال في المعنى صفة لصاحبها والصفة الحقيقية ليست بمعنى
 عندها فكيف ما ليس بصريح منها ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال
 شرط انها كالشرط من حيث التقييد بالعامل وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل
 اي حصول مضمون العامل متعارف حصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول

الواو الخالية

في بيان استعاره واو الحال

هم شرطى كالتشوط

مضمونه

مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل لانها كالشرط من كل وجه حتى لا يلزم
 تقدم الحرية على الاداء في المثال المذكور ولا يحتاج الى تكلف دعوى القلب
 في جواب عنه ولا شيء مما ذكره **قوله** وينبغي ان تقدم مضمونه على العامل
 لان الشرط مقدم على الشرط فلا يكون الحرية متعلقة بالاداء بل يكون ساقطة
 عليه فيثبت في الحال قبل حصول **قوله** انه في باب القلب اي كلام مجازي في باب
 قوله عرضت الناقة على المحض والاصل عرضت المحض على الناقة لان الموضع
 عليه يجب ان يكون له ادراك يحيل به الى الموضع او يرعب عنه فيصير التقدير
 كن حرا وانت مؤد الى الف فيكون الحال بين الاداء فيتعلق الحرية بالحال
 لم على ذلك عدم امکان جعل الحرية شرطا يتعلق به الاداء لان الانسان
 انما يتمكن من تعليق ما يتمكن من تجزئه والمتكلم لا يتمكن فيه من تجزئ الاداء
 فلا يصح به تعليقه مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء ينبغي كونه شرطا مستلزما
 وجود الشرط وجود الشرط المعلق به **قوله** واعتبر على بان القلب
 لا يقع في كلام المهرة المتقين على ان التمسك بمنزلة في مقام الاستدلال
 سخي فاما هو فخطابة **قوله** وفي حال مقدرة هذا جواب آفر عن المثال
 يعني قوله وانت حرة الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين
 انك في حال الدخول لانه الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع
 الحرية في الحال فيكون معناه ادراك الف مقدر الحرية في حال الاداء فيتعلق
 الحرية بالاداء قبل وهو ضعيف لانه قليل والمقام الزامي على ان يكون غرض
 المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان
 قبل الحرية او بعدها **قوله** او الجملة الحالية فاية مقام جواب الامر هذا جواب
 ثالث يعني الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم
 فافترت حكمه فيصير معناه ادراك الف قصر حرا فيكون الحرية متعلقة بالاداء
قوله او يقال جواب شايع وتوجيهه لما جعلت الحرية حال لاداء صار وصفا
 له فلا تتبعه اذا الوصف لا يبق الموصوف وفيه نظر لانه حال المؤدى
 لا الاداء **قوله** وقد يكون الواو لعطف الجملة لعلم ان الجملة المعطوفة ان كانت
 تامة بنفسها غير مفتقرة الى الواو فيما تتم به شاركت الاولى في عدم حصول
 دون الحكم كزيد قائم وعمو جالس او ليست المشتركة في الحكم من لوازم العطف
 وان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها مع الاولى فيما تتم به من الحكم ان امكن
 لاجل ما تمت به الاولى معاداة الثانية لان ذلك ضرورة تخيير الثانية

مطلب قلب

مطلب حال مقدرة

والضرورة تنقصر بقدرها وقد اندفعت بالمشركة فلا يعمل غيرها الى
الى تقدير الاعادة بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعادة وعدمه ان الرجل
لو قال لامرأته كلما خلعت بطلائك فانت طالق ثم قال لها ان خلعت
الدار فانت طالق وطالق فعلى تقدير الاعادة يقع عليه تطبيقان
لان المقدر كالمفوض فيكون كلامه مشتملاً على عينيين وعلى تقدير غيرها
يقع عليه طلقة واحدة لانها عينيين واحد وكذا في مسألة الكتاب
لو كان كالمعتاد لوقع طلقتان ايضاً وان كان غير مدخول بها بلا خلاف
ولا يرد على هذا القول هذه طالق ثلاثاً وهذه حيث يقع الثلاث على
الثانية ايضاً لجعل الحجة الاولى كالمعتاد في المعطوف لتقدير الشرقة
فيه لاني الشرط فان قلت لانه تم تقدير الشرقة لانفام الثلاث عليها
ويكفي لكل منهما طلقتان فانهم وان لم يكن قد مر ما تمت به الاولى معاذاً
في الثانية بدلالة العطف لئلا يلغى الكلام وذلك نحو جاءني زيد وعمرو
اذ يمتنع الترتيب لهما في معنى واحد لان كلا منهما مستند في علة واحدة فيقدر جاء
معاذاً في الثانية لعدم صحته بدهونه وفيه نظر لا جامع اهل اللغة ان قولهم
جاء الزيدان والزيدون صحيح من غير تقدير واذا وجب صحة ذلك وجب
صحة هذا الجاء اعادة والتحقيق ان المعنى في صورة العطف لا ينسب الى زيد
بعد ثبوت عمرو وانما نسبة المتكلم في اول الامر اليهما باعتبار معنى انجنيبة
قوله لان معنى المجامعة في الطلاق زائد لانه ينبثق عن المال فلا يصلح قرينة
لعدم شرطه للطلاق والقرينة شرط الميزان فاذا امكن ذلك الف وعدا والمواز
غير لازمه **قوله** حتى لا يصح رجوعه قبل قولها بس بقيد لان عدم الرجوع
بعد القبول من باب اولى لوقوع **بشئ** وجود الشرط ويمكن صحة
الرجوع بالنسبة الى الشرط بان لا يؤخذ منه المال **قوله** ويمكن ان يقال
ان لان لكل على الحال يلزم منه ايجاب المال بالشك لان المال لا يقبل التطبيق
وان قبله الطلاق في النظر الى الاول لا يجب وبالنظر الى الثاني يجب فدار
الامر فلا يجب بالشك **قوله** وقال انه لا مجال لان ما قصده من الخلع
معاوضة من جانبها والراضى لها الرجوع قبل اتياعه فيصير كأنها قالت
طلقني في حال يكون لك على الف بدلا عما يحصل لي من سلامة نفسي
بما توقعه على الطلاق ويكون في معنى طلقني بشرط ان يكون لك على الف
لان الاحوال شرط فاذا اطلقها على ذلك الشرط يعتبر كأنه قال ان قبلت

منها

ايجاب

ايجاب الالف عليك فانت طالق وقد ثبت قبولها بقولها فيجب الالف
ويقع الطلاق كما في آية النفا وان كانت قد عرفت الجواب لاني حينئذ
عما قالاه وهو ان معنى المعاوضة لا يستقيم دلالة على جعل الواو والحال لقابل
ان يقول لا يستقيم جعل الواو هنا للحال لان الحال هنا ما بين هبتين
الفاعل او المفعول وقولها وكذا الف ليس كذلك لان العال لا ينزل على شيء
من ذلك وهو ظاهر بخلاف قولها وانت حر لانه بين هبتين الفاعل **قوله** والفاء
للاصطلاح والتعقيب اي موجه وجود الف بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها
على حسب ما يعقد في العادة عقب الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله
نقل خلقنا النطفة علقته فخلقنا العلقه مضفة الآية وكقوله تعالى الم تر ان
انزل من السماء فصبغ الارض فخرقة **قوله** بزمان فيه تراخ معنى غير تراخي فلول
المشي **قوله** لم نطلق اي لعدم وجود الشرط **قوله** وبشئ الغاء في احكام التعليل
لانها معلولات بها ومن شأن المعلول ان يوجد عقب علة من غير تراخ
كما في قوله جاء الشتاء فتأهب له وهي بالحقيقة في ذلك جواب شرط محذوف
اي اذا كان كذلك فتأهب وقد يكون الحكم عين العلة في الوجود والتحقيق من
الفاعل وان كان غيرهما في المعنوم نحو سقاء فارواه ومنه قوله عليه السلام
فيما اخرج مسلم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ولده حتى تجره مملوكا
فيشتره لان دخول الغاء قد تدل على ان العتق حكم للشراء بواسطة الملك
فيصير مضافا الى الشراء بواسطة الملك فيثبت عتقه بمجرد شراؤه ولا يتوقف
على اعتاق بعده كما ذهب اليه اصحاب الظواهر كما بظاهر هذا الحديث لان
المعنى فيشره فيعتق بذلك الشراء بعينه لا باعتناق يكون بعده **قوله**
ولا يترتب العتق على الايجاب لا بعد ثبوت الملك له بالقبول فيثبت اقتضاء
تقضي الحكم العاقل لشئ في الشرع للعتق ويصير كأنه قال قبلت فزوج
قوله لا يكون قبوله للبيع فلا يفتق العبد لعدم ما يلزم من التعقيب المقضي لذلك
فيكون قوله وهو محتمل لان محله جوازاً عن الحرية الثانية قبل الايجاب
فيصير كأنه قال اتبعه وهو حر وان يكون انشاء لا يفتق بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك **قوله** وتدخل الغاء على العلة الاصل ان لا يرد الغاء على العمل
لاستحالة تأخر العلة عن المعلول لانها قد تدل على غير ما اذا كان مما يردوم وجوده
بعد وجود المعلول لتراجها عنه معنى تراخي وجودها الممتد بعد وجوده فيكون
مستحتمل في موضوعه من وجه كقولهم لمن يورث ضيق عند ظهور انار العنبر

سنة

فأما

مطلب

ولو حمل الابان والاهتداء على رواهما لكان متجهما في تحقق معنى الترتيب مع الملة
 لتحقيق تراخيها بذلك المعنى مما ذكرهما وللغفلة عن ذلك ظن قوم نظام
 الآتين انهما للنفيد الترتيب بين اجل المتعاطفة بها وقد عرفت نوحها غفلوا
 عنه **قوله** ليحصل كمال التراضي اذ تاتي موضوعات مطلقة والمطلق ينصرف
 الى الكمال والكمال ما ذكره **قوله** وعندنا التراضي في الحكم مع الوصل
 في الكلام اي وما ذهب اليه الامام ابي لان التراضي من حيث الكلام يستلزم
 التراضي من حيث الحكم يستلزم الامم دون العكس لان التراضي في الحكم مع عدم
 التراضي في الكلام ممنوع كما في الالف آتت فعل هذا يلزم ان يكون التعايل
 بالتراضي في الحكم قابلا من جهة الكلام ايضا فغيره او لا مانع في تقدير انفصال
 اللفظ وترابطه مع اتصاله حقيقة لما ان لنا ظاهرا ان يعبر الموجود معدوم
 والمعدوم موجودا بابتداء عليه ما يليق به من الاحكام ومثله ليس بمتكبر
 في التعايل والاحكام فتعلق الاول بالاتصال بالشرط **قوله** لعدم تعلقه بالشرط
 لوجود الفاصل **قوله** والفاصل الثالث بعد الحمل لانها بابت لا الى علة **قوله**
 وفائدة تعلق الاول في هذا اذا لم بدقل الدار بعد التوافق عن عصمته لانها
 تحمل البين لا الى شيء **قوله** قلت بضم المبتدأ اي الاولى ان يقال فان قام
 السكوت مقام التراضي بقي الجمع وهو معنى الواو وصورة الاتصال كافية في صحة
 العطف وانبات المشاركة في المبتدأ فخلات التعليل بالشرط فانه يتوقف
 على صورة الاتصال ومعناه حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق
 طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** تطلق لكانا اي لقبول الحمل وان لم
 مدخولا بها تطلق واحدة ويلفوا ما بعده لغوات الحمل بوقوع الاولى لا الى
 عدة **قوله** وفي قوله عليه السلام هذا جواب سؤال تقديره ان يقال
 لو كانت ثم للترتيب والتراضي لما تمجمل الكفارة قبل الحنث كما قال الشافعي
 رحمه الله فمن حلف وارا ان يكفر قبل ان يحنث لو روى قوله عليه السلام
 على عيسى بن حلف على عيسى بن حلف على عيسى بن حلف على عيسى بن حلف
 الذي هو خير رواه الطبراني من حديث ام سلمة رقت بلفظ ثم ليفعل
 الذي هو خير وروى الحكم عن عائشة رضيها قالت كان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم اذا حلف على عيسى بن حلف حتى نزلت كفارة اليه فقال
 لا حلف على عيسى بن حلف على عيسى بن حلف على عيسى بن حلف الذي
 هو خير وهذا في البخاري عن عائشة رضيها قالت كان ابو بكر رضيها وهو الصواب

في رواية الترمذي

قوله في الحديث
 الذي هو خير

يكن

والفهم

وافرح ابن ابي شيبة عن ابي عمرو وسليمان وابي الدرداء انهم كانوا يكفرون
 قبل الحنث **قوله** علما بالرواية الاخرى وفي قوله عليه السلام من حلف على عيسى بن
 فرائي غير حاضرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن عيسى رواه مسلم
 من حديث ابي هريرة بلفظ فليأت وفي المنفق عليه من رواه عبد الرحمن
 بن سمة رضيها فانت الذي هو خير وكفر عن عيسى ولا اخلف الرواية في حديث
 ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمة وقد تم بعضهم الحنث على الكفارة وبعضهم الكفارة
 على الحنث ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن ابي حاتم فجعلناه ثم
 في الرواية الاولى معنى الواو مجاز الاتصال الذي بينهما في معنى العطف فان الواو
 لمطلق العطف وضم العطف بقيد والمطلق داخل في المقيد فيبينما اتصال معنوي
 فيبتعدا عنه بالالف عند تعذر العمل بحقيقة **قوله** وهو اقرب اليه وذلك
 لان ثم للترتيب والفاء كذلك فالحمل عليها اقرب من الواو وقد روي بحجاب
 ان الفرض عدم الترتيب وذلك لا يحصل الا بالحمل على الواو ولكن ان تقول
 الواو لطلق الجمع فيصدق بجواز تقديم الكفارة على الحنث وبحجاب بانه يفتن
 احدهما صحتها وهو عطف السابق بقوله الرواية الاخرى **قوله** بل لا يثبت
 ما بعده والاعراض عما قبله اي جعله في حكم المكوت عنه من غير
 تعريض لاثباته او نفيه نحو جاني زيد بل عمرو ويحمل على زيد وعدم مجيء
 وفي كلام ابن الحاجب انه يقتضي عدم المجي قطعا واذا انضم اليه لا
 صار فصل في الاول نحو جاني زيد لابل عمرو وكذا ذكره المحققون
 فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كما ذهب
 اليه بعضهم بل لان الاجابة ما كان ينبغي ان يقع وبالجمل وقوعها
 في كلام الله تعالى للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** قياسا
 على الطلاق قلنا بانه قياس مع الفارق فان الطلاق انشا فلان الحنث انشا
 لانه لا يحتمل الصدق والكذب لكونه التوافق للشي من العدم الى الوجود بخلاف
 الاقرار لانه اجباري فلهذا التدارك الا ان التدارك في الاعذار
 يبراد به نفي افراد ما اقر به او لا لا نفي اصله فكانه قال اولي البصير على
 الف ليس معه غيره ثم تدارك الافراد وابطاله بقوله بل مع ذلك
 الالف العنة آخذة بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون
 فانه يبراد به زيادة العشرة فقط هذا التدارك كالمثل اما لو اختلف
 مثل له على الف قد علم بل الغائب فالحكم فيه لزوم جميع **قوله** اما اذا علق

بل

مطلوب
 وجوب وقوع بل في كلام
 الله تعالى

قوله

الى غير الموطوءة وان كان الحكم كذلك في المدخل بها واعلم انه لا فرق
 في صورة التعليق بين اذا قدم الشرط او اخره **قوله** فصار كلامه بمنزلة
 محيين في ذلك ان تقول لانسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف
 على ابطال الاول وايضا لا دليل على تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط
 المذكور بعينه وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللفظ وهو ممنوع لا بدله
 عن فعل عن انه اللفظ كيف وقد اجمعوا على ان تنبيه عطف على واحد
 عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم
 يزقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمل لا يقال ان قصد ابطال الاول
 فكيف يجعل انما معلقا بقصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف
 عليه كالمواحدة لانفس الشرط والتعليق فافهم **قوله** واذا عطف بها
 جملة على لا يجب نفي ما قبلها وانما يجب اختلاف الجملتين بالايجاب
 والسلب فان كانت الاولى مثبتة وجب ان يكون الاخرى منفية
 وبالعكس وبكفي الاختلاف من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا خراجا
 زيد لكن عمرو لم يكن او نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي نظيرة بل في عطف
 الجمل والوقوع بعد النفي والايجاب كما انها تقتضي لان عطف الجمل
 المفردات لان لا تختص بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي الا ان بل
 للاعراض عن الاول حتى كانه ليس بمذكور واثبات الحكم للثاني فقط
 فلا يكون العطف بها الا اجازة واحدة او لكن ليس فيها اعراض عن الاول
 وانما الحكمان متحققان في الكلام اذن اجازة ان احدهما نفي ثابت
 بدليل لا بها والاخر ايجاب ايجاب بها لا يقال ان موجب بل وضعا
 نفي الاول واثبات الثاني حتى انتفى في زيد في قولك جاءني زيد بل عمرو
 ولانه مبني على ان معنى الاعراض عن الاول هو ابطال الحكم بنقضه لاجله
 في حكم السكوت عنه وهو خلاف مذهب المحققين **قوله** هذا استثناء
 منقطع فيقال بعض ما نحن المحققين غير نصب على اتصال الاستثناء
 من عموم العطف بل هو بعد النفي فتأمل **قوله** والاخر مستأنف اي ان
 لم يوجد الاتفاق بفوات احد المعنيين فالسكالم مستأنف بكسر النون
 في السكالم بل هو ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اي الكلام
 الذي دخل عليه لكن مستأنف غير متعلق بما قبله **قوله** ولكنه لفلان بكذا
 في بعض كتب الاصول وفي بعضها لكن بفتح الالف طرفة وهذا تنبيه على ان

كنه

لا فرق بين العاطفة وغير هاتئ التمثيل لعدم تغيير المعنى الا ان المناسب
 الاثنان بل يمكن العاطفة لكونه في خوف العطف **قوله** لانه يكون
 شهادة فرد بالملك للمقر الثاني على المقر الاول وشهادة الفرد لا يثبت
 الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول بهذا السقف والارد على نفي المقر
 الملك على نفسه سواء وصل وفصل حاصله ان المقر له متى نفي الملك
 عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه فلان اقرار بالملك
 الغير للغير وانما باطل وهذا هو الوجه الذي ذهب اليه زفر وابطل اقراره ولكن
 صححنا اقراره بالطريق الذي ذكرناه في الشرع عند الاتصال لان تصحيح الكلام
 ولو بوجه بعيد او لم من الغاية **قوله** كان قوله لفلان الاولى ان يقول
 كان قوله لكنه لفلان **قوله** ومثال فوات المعنى الثاني وهو اختلاف
 على الاثبات والنفي **قوله** فقال المولى لا اجيزه النكاح ولكن اجيزه بآية
 وخمس في حكمه في جميع الشروح وهو المذهب وقد وقع في بعض نسخ
 التحقيق لا اجيزه بآية ولكن اجيزه بآية وخمس وهو سبق فلم يلائم
 المذهب يصح النكاح الاول للاتفاق الكلام وانصرف التدارك الى قدر
 المهم لا الى اصل النكاح **قوله** وجعل لكن اي ما في خبرها كلاما مبتدأ يفيد
 نكاحا آخر غير ما بطله فيفوت به الاتفاق لعدم صحة جعل ما بعد لكن
 تدارك ما قبله لانه قال لا اجيزه النكاح انفس النكاح فلا يفيد اثباته بعد
 انفاضة بآية وخمس واللازم كون الشيء الواحد مثبتا ومنفيا
 وهو محال والتضاد مبطل لما ذكرنا **قوله** وقال اخرجت النكاح ان زدت
 خمسين جاز في ولم يلزمه الخمسين ان لم يقبل لان قوله ان زدت
 خمسين شرط زائد لا عبرة به اذ ليس هو عقد ثان **قوله** اعلم ان اعلم ان
 اوليس بموضوع للشك ولا للتميز واللازمة وان انقضى اليها في الخبر
 والامر هذا ما ذهب اليه شمس الامة في شرح الاسلام واختاره المصنف
 وعامة اهل اللغة وذهب القاضي ابو زيد الدبوسي وكثير من ائمة الاصول
 والنحو الى انه موضوع في الخبر للشك بمعنى ان السكالم شك لا يعلم اثنان
 على البقيتين وفي الامر للتميز واللازمة ومنزع الطرفين ان الشك
 بل هو معنى يصح ان يقصد بما كوضعا ام لا وهل هو المتبادر عند الاجازة
 ام لا فتعني الاولون بان الكلام انما وضع للافهام ولا افهام مع الشك
 والتميز الا انهم لما ان القصد كما يكون بافهام معين يكون بافهام غير

لغرض من الاغراض مع تبادر الذهب اليه عند الاطلاق والحق الاول لانه
 لو كان موضوعا في الخبر للشك لا فاد في غيره ايضا كما فادته لآخر الشينين
 فالاختلاف باختلاف الحال اولى بالمعقبة مما يختلف بكل حال
 مع ان الاصل عدم الاشتراك واما قضية تبادر الشك فانما حصل
 من محل الكلام لا من كونه او موضوعا له قال بعض المحققين التحقيق انه
 لا نزاع لانهم لم يبرهوا التبادر الذهب عند الاطلاق وما ذكره من ان
 وضع الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان اول موضع للتشكيك والآن
 فالشك ايضا معناه يقصد افهامه بان خبر الحكم المتيقن انما يطلب بانه شاك
 في تعيين احد الامرين **قوله** اذ الترادف خلاف الاصل لك ان تقول لا نسلم
 الترادف اذ اوضحنا اول الشك لان لفظ الشك وضع للاستواء الطرفين
 واما موضوعه لنفس الشك الذي معناه استواء الطرفين فلا ترادف ح
 لعدم اتحاد المعنيين لان معنى الشك لازم معنى اولانف فتأمل **قوله**
 هذا الكلام انشاء شرعا وعرفا لان اثبات الحرية لم يتحقق بغير هذا اللفظ
 فلو كان خبر الكان كزنا **قوله** يحتمل الخبر اي لانه وضع للاخبار حقيقة ولنه
 ولهذا لم يجمع بين خبر وعبد وقال احدكم كما هو اوقال هذا اقر او هذا لا يتحقق
 القن منهما لاحتمال الاخبار المطابق للتخيير واما الاول فاجاب عنه بعض
 مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى **قوله** ولو كان انشاء محض لم يحكم
 على البيان اذ المراد لا يجبر على انشاء العتق ولو كان اجبا محضا وانما اراد
 لم يشترط صلاحية المحل عند البيان والحاصل ان كل من قوله هذا هو وهذا
 شريهين شريها بالانشاء وشريها بالخبر فيجب اعمالهما **قوله** فاعقب خبره بالانشاء
 في مواضع التهمة فامرهم مع بيانه في الميت وكذا الوفا لا امر اتيه احديهما
 طالق فانت احديهما قبل البيان تعينت الباقية لاطلاق لزال المراجعة
 فلو قال عنت الميتة صدق في بطلان براءته عنها ولا يصدق في بطلان الطلاق
قوله لعدم التهمة الى لان كل واحد من العبد من متردد بين ان يعقوب وبين ان
 لا يعقوب فلا يتعلق به حق الورثة لان حقهم انما يتعلق باحد العبد من فقط
 لصور هذا الكلام منه في زمان الصحة فالبيان في كثير القيمة لا نهية فيه
 كما انه لا تهمة في البيان في قليل القيمة وانما مثل كثيرة القيمة لان ثبوت الحكم
 في الاعلى بتمت ثبوت في الادنى بالطريق الاولى دون العكس اولاه لو كان
 انشاء لما وقع البيان في كثير القيمة الا ان يخبر الورثة لتعلق حقهم به

لان العتق في المرض وصية ما بخلاف البيان في قليلهما فانما يقع في غير
 تعلقه بحق الورثة لوجه من الثلث **قوله** كما لم يكتب من حيث انه متردد
 بين ان يورثي فيعتق او لا فلا ولا يتعلق حق الورثة الا بعد **قوله** ولا يشترط
 اجتماعهما في العتق ان يقول اذا كان او للتخيير فالجمع يمنع فكيف يقول
 لا يشترط اجتماعهما اذ يفهم منه جواز الجمع لكنه ليس بشروط هذا الكلام
 انما يناسب الاباحة والافتم او في موضع الانشاء يكون للتخيير واثبت
 بل قد يكون للاباحة بحسب المقام ويكون ان يجاب عن الثاني ان المقام
 يستغني التخيير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا
 عدم ذكره اولى **قوله** استحسانا والقياس ان لا تضع هذه الوكالة للبرالة
 وجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التمتع لعدم تعلق بالزام ربا
 وهذه جهالة مستدركة فلا يفيض الى المنازعة فلا يمنع الصحة **قوله** لان
 خيار الشرط في ظاهر هذه الالة لعدم انضائه الى المنازعة وليس كذلك
 وانما هو علة اخرى لوجه الاستحسان فكان المناسب الاثبات بالواد وحاصل
 اننا المقتضا خيار التعيين بخيار الشرط بجامع الحاجة الى التروى فيكون
 معتبرا به فلا يجوز فيما زاد على الثلاثة لاندفاع الضرورة بها **قوله** اعتبارا
 للمحل بالزمان المراد بالحل البيع والزمان مدة جوار الشرط وهي ثلثة ايام
قوله فكيف يصح الاطلاق الى الحاق الاقوى بالاضعف والقياس العكس
 وتقرير جواب انه لما كان الحكم هو المقصود والعقد وسيلة اليه وما يتعلق
 بالوسيلة تعلق بما هو وسيلة اليه فحصل التساوي وجاز الاطلاق مع ان
 قوة تعلق خيار الشرط بالحكم وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة تعلق
 خيار التعيين بالعقد وضعف تعلقه بالحكم وح يحصل المعادلة ويجوز الاطلاق
قوله اعلم ان قيد النفرين لا يفيد في معنى ليس قيد احتراز بل هو اتفاق
 والاصل في القيد بيان الواقع للاحتراز **قوله** من المثل في هذه السائل
 لانه هو الواجب الاصل في قبل منشاء هذا الخلاف الواجب الاصل في الكناح
 فعنده من المثل لانه عدل فلا يعدل عنه الا عند صحة التسمية وقد فرست
 للمنهالة بما ذحال كلمة او وعندها المستحق فلا يعدل عنه الى من المثل الا اذا
 فرست من كل وجه وهو منتقف اذ يمكن ايجاب الالف او الواو كالتعقيد
 كذا قال لان الاصل من المثل ثم اختلفوا في فساد التسمية في هذه فعنده
 فرست بما ذحال او فيصا الى من المثل وعندها لم تغد لان المتردد بينهما

لما تفاوتت ورصيت بياهما كان فقدر رصيت بالاقول والاوكس فتعطين
 فلم يصير الى سهر المثل لان المصير اليه حكم العقول لاسمية فيه **قوله**
 ثم عذره في بعضه ان كان من المثل القين او اكثر كان لها اختيار ان شاء اخذ
 الالف بين بعد سنة لانه التزم من الخط اتاني صورة القدر واما في الاجل
 وان كان اقل من الالف كان له اختيار في الاعطاء ان شاء اعطى الالف
 وان شاء اعطى الالفين بعد سنة لانه التزم الزيادة الى الالفين بصفة
 الاجل واما الالف طاهها ونما مختلفان فتخي وان كان بينهما تعين لسا
 من المثل وفي باقي الصور ان كان من المثل مثل الاقل او اقل منه وجب للاقل
 وان كان مثل الاكثر او اكثر منه وجب للاكثر وان كان بينهما وجب من المثل
قوله يجب احدا لاشياء عند تاتي ذهب الجهور الى ان الواجب في الواجب
 المحيية احدا لاشياء الثلاثة غير عين والمكلف حار عيسه بالفعل كان يكفر
 بواحد منها ايها شاء فتعين في ضمن فعله لا بالقول كان يقول عيشت
 فعل كذا للكفارة ولو ان بالكل يكون الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة
 بخلاف ما اذا ترك الكل فانه لا يعاقب الا على ما هو الا في قيمة لان النقص
 بسقطه وقال بعضهم الواجب احدها عينا عند الله تعالى وان كان
 جوهلا عند العبد والله تعالى يعلم ان العبد يختار ما هو الواجب عنده ووجب
 بعض مشايخ العراق والمعتزلة ان الكل واجب على البدل فاذا فعل واحدا
 سقط الباقي وقال ابو الحسن البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاضلال
 بجميعها لان يجب الاتيان به والمكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء
 فعل هذا يكون مختلفا لقطبا وقال بعضهم لو اتى بالجميع غياب على كل واحد
 ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعل هذا يكون مختلفا معقوبا **قوله**
 والفرق بين التخيير والاباحة انه المشهور في الفرق بين الاباحة والتخيير
 جواز الجمع بين المعاطفين في الاباحة دون التخيير فذا يمنع الجمع وذلك
 يمنع التخلو لكن الفرق ههنا انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي
 التخيير يجب وحيث ان كان الاصل فيه الخطر ويثبت الجواز يعارض الامر
 كما اذا قال بع من عبدي هذا او ذاك فيمنع الجمع ويجب للاقتضار على
 الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد
 كما ان خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير
 على سبيل الاباحة **قوله** ونما في حاصله كلمة او وان اقتضت التخيير

الالف حالة وان شئت اخذت

الفرق بين التخيير والاباحة

لكن لا يمكن القول به وذلك لان او دخلت بين اخرايه وهي متنوعة بالجنس
 والغلظ على تنوع الجنسية لان المحاربة متنوعة بتخوليف او اخذ مال او قتل
 او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها فاكفى باطلاقها بدلالة تنوع الجزاء
 وقد غيب انواع الجنديات مقابل انواع العقوبات في حديث ابن عباس
 رضى وهذا انما يكون بحسب جنسية في الشدة لقوله تعالى وجزاء سبعة سبعة
 مثله ولانه لا يلحق بالكميم ان يعاقب على اخف انواع الجنسية باشد انواع
 العقوبة ولا على الاشد بالاقف فلا ثبتت التخيير فعمل ما لا يقتضيه الحكم
 بكلام من الحكمة الباهرة وهو محال فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى الترتيب
 المقضى لمقابلته كل نوع من الجنديات بما يناسب من انواع العقوبات
 بخلاف آية الكفارة فان او دخلت في مقابلة جنسية واحدة وهو كمنح وتقام
 مقام الاشياء ولا الاختيار وهي في الاشياء يقتضى التخيير وقد امكن العمل عليه
 من غير مانع هنا وامتنع عنه لما ذكرنا من المانع فاقتصر **قوله** وهو ان الحلة
 اذا قبلت بالجلية ينقسم البعض على البعض اذ هذا في غير التعليق فان ثمة
 الجزاء الشرط لا تنقسم على الجزاء المشروط بل حلة الشرط مقابلته بحيلة
 المشروط لا يقال انواع الجنسية المذكورة ههنا ثلثة وهي القتل واخذ المال فخذ
 وانواع الجزية اربعة فكيف يصح الانقسام لاننا نقول بل انواع الجنسية ايضا
 اربعة الثلثة المذكورة والقتل فقط وجوه ولكن المص والشارح لم يذكر
 لكونه معلوما انه مقابل بالقتل **قوله** عن ابن عباس انه رواه ان في سبعة
 والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احدى هذه الانواع اجماع
 على مجموع الجزاء المقابل لذلك النوع فليس المعنى ان كل فرد من الجماعة
 يجرى عليه جزاء ما صدر منه **قوله** من قتل واخذ المال صلب حمله اربعة
 رجمه الله على اقتضا ص الصليب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اقتضا
 هذه الحالة بالصليب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها الامام الخمار
 بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصليب والقتل فقط والصليب
 فقط لان هذه الجنسية شاملة على جرته تعدد وجرته اتحاد فان في حيث الصور
 شاملة على اخذ المال والقتل وبما جازيتان مختلفتان وخرجت المجموعهما
 قطع طريق على المارة شاملة على جنسية واحدة فبالنظر الى تعدد هاتين
 تعدد الجزاء بالنظر الى اتحادها بسحق جزاء واحد وعندهما يتعين الصليب
 او القتل لظالم الحديث وقد تعاضت الروايات في حديث ابن عباس من

لا يجوز في غيرها

نزل

ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله خلاف
وصلب فقط **قوله** لانه اى الواحد الثابت هنا لان او وضعت لاحد
الشئين **قوله** والاعم يجب صدقه على الاخص يعني عموماً كالان
فانه يصدق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم وكذا الواحد الغير المعين في مسئلتنا
يصدق على كل من العبد والراية على سبيل البدل **قوله** وذلك الواحد الاعم
الذي هو يصدق على العبد والراية غير محل للعق **قوله** وتعالى ان يقول
ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئين لا على المعلوم
العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمعنومات يعني وازالم يكن
بعض ما صدق عليه المعلوم صالحاً لايجاب الحكم تعيين الاثر له والواجب عليه
ان هذا مرسوم طبيعي حكمه الذوات لان المطلوب به فروخا في
منه فوجوه الجزئي الخارجى وجوه الخارجى خارجى وما كان خارجياً فعلق
الحكم وذات كل شئ بحسبه فيتعلق به الاحكام على تقدير وجوده
في فروخا في بعينه المكلف كما في الواجب المحيى لمعروف عقلي او
منطقي حتى يتأتى باقل **قوله** ثم ظاهراً هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عنه بما لان الباطل لا حكم له وتعالى يقول لا تتم ان ظاهراً
العبارة تدل على عدم العتق عندهما اذ نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام
في المطلق عن النية اذ المقيد بها اذا كان قابلاً لايكون عاماً مخصوصاً
فلا يشترط له غير صلاحية المقصود بالحكم لا كل ما كل ما صدق عليه اللفظ
لعدم الحاجة اليه عند ارادة اخصوص ويؤيد ذلك ما نقل عن المبسوط
من ان العبد يتعين بالنية **قوله** لكن على احتمال التعيين يعني قال
بصحى الكلام ووقع العتق في العبد بناء على ان ابراهم ذلك الاحد الدائم
ليس ابراهم ما من كل وجه وانما هو ابراهم على شرف الزوال لاحتمال التعيين
على ما مر **قوله** حتى لزمه التعيين في مسئلة العبد لانه الما اصل ان الكلام
في مسئلة العبد من خارج على حقيقة لعدم الصارف وفي هذه المسئلة
معروف عن حقيقة وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم
صلاحية الراية للحكم الى مجازة وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز المحتمل
اولى من الاصدار صونا للكلام العاقل عن اللفظ **قوله** اى لو كان المذكور ان
عبد من قد استغنى عنه كما لا يخفى **قوله** وان استحال حقيقة ان وصلية
فان قيل لو كان مكان الراية عبد الغير ما حكم قلنا حكم عبده لوجود المحلية

لصدق بالداية والداية غير محل للعق

خلل

في عبده

في عبده الغير وان توقف الوقوع على الاجازة **قوله** فيبطل المجاز هذه الغاء
تسمى الغاء الفصيحة عند الاصوليين وقا النتيجة عند اهل الميزان وقا
جواب الشرح مخدوف عند النجاة اى وان كان كذلك فيبطل فقهه
محل كل على اصله الذي حققناه في بحث الاستعارة عند قوله لا كبر سنا
منه هذا بنى فلا تغفل عنه **قوله** فيصير معنى واو العطف اى في افادة الجمعية
في الحكم لا عين الواو فخر لان او يقتضى اثبات الحكم لكل منهما على الانفرد
والواو يقتضى ذلك بصفة الاجتماع فيهما متساويان لا مترادخان
فمن حيث ان كل واحد منهما مراد بـ واو العطف ومن حيث ان كل
واحد منهما على الانفرد لا يكون عيناً فيكون معنى او مرعيان وجهه وفي
الجمعية المستفادة من او من الوكادة ما ليس في الجمعية المستفادة من الواو
وتلك فائدة الاستعارة فافهم **قوله** لم يثبت الامرة لانه لما حث بكلام
احدهما لم يبق اليقين فلا يثبت بكلام الآخر ولا خيار له كافي للكلام وقوله
لا كتمن اليوم فلانا او فلانا قلنا له ان يختار احدهما للبر والواو تغفل او
في الاطلاق بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير مولياً منهما حتى
لو تبرع بهما بآبنا ولك ان تقول لو كان او لا أحد شئين كان بمنزلة لا اقرب
احديهما وفيه يكون مولياً من احدهما فقط حتى لو مضت المدة بانت
احدهما واختار له فينبغي ان يكون هناك كذلك ويجوز ان القياس
في مسئلتنا هذه ان يكون مولياً شره لان احدى شئ غير معينة
فكانت كاللكرة وقد وقعت في النفي فتم الا انها كلمة خاصة تقع
كسائر قرابين العموم فكانت في حكم المعارف فلا تقع في النفي بخلاف او فانما
توجب العموم في موضع الابانة فكذلك في موضع النفي **قوله** لان تعدد الخشت
ان هذا لا يصلح علته لما قبله وكان حق العبارة ان يقول واذ لم يتعدد
اليقين لا يتعدد الخشت لان **قوله** مثال النفي اى مثل المصريح للنفي
بالمثال الاول فالحاجة الى ذكر هذا المثال وكأنه غفل عن مثال المصنف
قوله فله ان يكتمها وكذا اذا قال والله لا افر كن الا فلانة او فلانة فليس
بمولى منها وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق في قبله الادراهم
او دنايهم ان لا يدعى الما لى جميعاً لان هذا موضع اياته وذلك دليل
والعموم اما في المسئلة الاولى فظاهر واما في الثانية فلان قوله هذا بوجوب
خطر الدعوى في جميع الحقوق فكان له قوله الادراهم او دنايهم استثناء

في الفصيحة

في الفصيحة

في الفصيحة

في الفصيحة

في الفصيحة

في الفصيحة

هذا القول مؤخر عن القولين الآخرين
ومحله قبل قوله والاول ممنوع

من المحظور **قوله** لم يخرج ان يجالس كل واحد من العريقين الى لم يخرج عن هذه
الامر بالاقتصار على مجالته اجريها **قوله** وفيه بحث الجواب ان الكلام
سكت عن ذلك والتاكت بجهة على الاصح كما سيجي على اننا نختار
الشق الثاني وتحصيل الحاصل ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال
الهداية الدوام والنيات عليها **قوله** ويستعار او ينفى حتى والمناسبة
ان اول واحد المذكورين كل منهما بالخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول
الى الغاية قاطع للفعل وانما لم يجعل معنى الى لانها اصل في الغاية بخلاف
حتى لقرب حتى من او من حيث العطف والنصب **قوله** ويجعل الكلام ضرب
الغاية وذلك انما يتحقق اذا كان صدر الكلام مفتيا لا يقصد انقطاعه
بالفعل الواقع بعده ولان النفي والتعريف مما يحتمل الامتداد فلا يشكل بقول
الرجل والله لا ادخل هذه الدار واذا دخل هذه الدار اليوم فان اوهنا للنفي
ولست بمعنى الغاية وان جمع بين نفي واشبات لان الثاني مؤيد للاشبات
موقت والموقت لا يصلح غايت للمؤيد فوجب العمل بالتعظيم فاذا دخل
الاول حث في اليقين الاول وبطلت الثانية لانه في نفسه في التزام
الحث باحد اليقين فاذا ازمه الحث باحدهما بطلت الاخرى وشروط الحث
في اليقين الاول الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الثانية
قوله والاول ممنوع والثاني تحصيل الحاصل وبه الاول اذا تاب عليهم كيف يقع
دعاه عليهم ووجه الثاني اذا تاب عليهم فقد حصلت الهداية فيكون سؤال
الهداية لام تحصيل الحاصل **قوله** ولغافل ان يقول ايج وجواب على ما ذكره ان
يخرج الآية عن ان يكون من هذا القبيل ومثله يجوز لوقال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب فان اوفيه بمعنى حتى اذ ليس قبله
مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى
الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها او لا حث ولو دخل الثانية او لا
بترت في معنى لانهما المحلوف عليه لتعذر العطف عليه وفيه نظر على ان ما ذهبنا
اليه فيه عطف على الاقرب وهو اولى بخلاف ما ذكره الاخفش على ان
الاعتراف على المثال ليس بشي **قوله** وايضا اطلاق الفاعل في العطف
على ما ليس متماثل تناسب للتعاطفين انما هو شرط الاحسن **قوله**
وفيه نظر لا يمكن اجواب بان الكلام في عطف مجرد الفعل على الفعل لا عطف
الجملة على الجملة وما ذكره الاستشهاد لا يوجب علينا اللوق بين الواو واو

استعاره
بمعنى حتى

اليقين الثانية

لان الواو

لان الواو تنصب المضارع بان منصرفة بعد الواو لوقوعه جواب النهي وليست
الواو للعطف بل للمعينة وهو معنى حتى والا لان وجب تعيين المحل في الآية على
حتى الناصبة لعدم تقديم الفعل المنصوب ومع هذا لم يمنع عن الاجزاء على الحقيقة
وهي الجمعية ولعل ما نفى هذا الاختلاف من خواص كلمة او فان لبعض الحروف
شأن في الاختصاص ليس بغيره كاختصاص لكن بالاستدراك بعد النفي
والعطف وحتى ين يكون ما بعده خارجا وملاقيا واختصاص لان يكون
ما قبله منفيا وخوذلك **قوله** وحتى للغاية الغاية خبر الشئ ونهايته
التي ينفى بها غير انما وضعت لان تدل على ان ما بعده غايتها ونهايتها لما قبلها
كألى وان كان بينهما فرق من حيث ان حتى يجب ان يكون الغاية بعدها
مما ينتهي به المعنى سواء كان الجزء الاخير مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى
رأسها او ملاقيا له نحو نمت الليلة حتى الصباح ولا يجوز تصورها وان الى ليست
كذلك فيجوز ان تصورها وتليها ولكن بخلاف في دخول ما بعدهما فيما قبلها
فذهب الجمهور الى عدم الدخول كألى اذ هو الاصل واختاره في الاسلام وتبعه
المصنف مشير اليه باطلاق المشابهة وذهب عبد القاهر والزمخشري وعامة المتأخرين
الى الدخول نظرا الى الفرق من الفعل المتعدي بحق وهو انقضاء الشئ الذي يتعلق به
شيئا فشيئا الى ان ياتي على جميعه وذلك لا يتحقق بدون الدخول وذهب الفراء
والسمرقاني الى القول بدخول الجزء وكون الملاقاة وبواقعة التعليق ان فعلى الاول
لم يؤكل الرأس ولم يتم الصباح وعلى ان اكل الرأس ونيم الصباح وعلى
الثاني اكل الرأس ولم يتم الصباح **قوله** ويستعمل للعطف مع قيام معنى
الغاية غير انها لا تعطف الا على ما كان مما قبلها غايتها في قوة او ضعف فيتعذر
العطف بها ان المعطوف قد فاق في القوة او الضعف ما عداه فافراد المعطوف
عليه وانه ارتقى على درج الترتيب الذي انتهى الى غايتها الشرف او انحط عنها
الى غايتها تحتها فالاول كقولك مات الناس حتى الانبياء بمعنى ان المرتبة ترفع
حلول في القوة والفضاحة بكل شخص الى ان حلا بالشرف الناس وهم الانبياء
عليهم السلام والثاني ما ذكره المصنف بقوله استنت الفصل حتى القرقي **قوله**
كقولك سرت حتى ادخلها بالنصب وحتى في ذلك حرف فيقدر بعدها كلمة ان
ليكون في ذلك داخلة على الاسم تقدير انما وبالمصدر لئلا يلزم دخول ايجار على
الفعل **قوله** ان يجعل غايتها بمعنى الى ضابط ذلك ان يقع بعدها مضارع منصوب
سواء اتحد فاعله وفاعل الفعل الذي قبل حتى نحو سرت حتى ادخلها او تعدد نحو

حتى

مطل
الفرق بين الى وحتى

سالت الناس
حتى الانبياء
استنت الفصل
حتى القرقي

الثانية

بين الغاء والعطف وهذا الماعرف من ان الجواز لا يتوقف على النقل
في كل جزي بل اذا وجدت العلاقة صح مع ان محمد بن الحسن رحمه الله
قد يؤخذ عنه اللغة فكيف بقوله سماعا ولفظا فالاسلام صريح في
انها استعيرت بمعنى الغاء وياوله صاحب الكشف بان المراد انها
حرف يدل على الترتيب مثل الغاء ليكون موافقا لما ذكره في الزيادات
وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو كما ذهب اليه القائلان
واختاره الاتقان لان الترتيب انبى بالغاء والاخذ بالجواز انبى
ان بولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الغاء اعني التعقيب من غير
ترتيب فلو نسب اذا الغاية لا تراجعي عن المعنى **قوله** لان الترتيب انبى
بالغاء فظاهر ان حق الترتيب وفيه شئ لان الاصل في الغاية اخذتها
الترتيب ليس بالوضع بل مما دخلت عليه في العطف مما يفيد
الترتيب فلما مضى للقول بان المجل على الغاء انبى بجمع الترتيب
على انها اذا كانت المعنى ترتيب آخر ما قبلها وهذا من فيها للاضعف
الى الاقوى او بالعكس ولا يعقب الترتيب الخارجي ويمكن ان يجاب
بان اجماع والاتصال مطلق الترتيب احاصل بين الغاية والمعنى
والمعطوف بالغاء فتأمل **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرح
المناصير صوابه في شرح المنقب **قوله** بمعنى الواو انبى ان يمكن ان
يقال كونها بمعنى الغاء انبى لظهور المناسبة بين الغاية والسببية
اذ المسبب يعقب السبب والمعنى يعقب الغاية وهذا الماعرف من ان
الجواز لا يتوقف على النقل في كل جزي اذا وجدت العلاقة فالعلاقة في الغاء
اشد لان فيها العطف والسببية وكل يصح علاقة **قوله** وفائدة اي فائدة
المعطوف في هذه المسئلة لولم يأت او اني او تغدي مع التراخي
بجئت اذا اني فتغدي من غير تراخي برنه وبينه والمذكور في شرح
الزيادات ان الحكم لذلك ان الغور والاتقال والافني للترتيب
سواء كانت مع التراخي او بدونه حتى لو اني وتغدي متراخيا حصل الترتيب
وانما بجئت لولم يحصل منه التغدي بعد الايتان به صلا او متراخيا في جميع
الزمان اطلق او في الوقت الذي ذكره ان وقته مثل ان لم تكن اليوم حتى
اتغدي وقال في الاسلام اذا اتاه فلم يتغدي عقيب الايتان ثم تغدي بعد
ذلك كان متراخيا بالضرورة فلما مضى لقوله غير متراخي عن الايتان

المجاز لا يتوقف
على النقل في كل
جزي

المجاز لا يتوقف
على النقل في كل
جزي

حروف الجر
ثم تغدي في بعد غير متراخي فتغدي
واو عليه انه اذا لم يتغدي

بان يات وتحتا فتغدي عقيب الايتان من غير تراخي والاشكال انما نشأ
من حمل التراخي الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه **قوله** حروف الجر سميت
حروف الجر لانها تخرج فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو الحال
ازيد وقد ذكر من حروف الجر خمسة احرف وهي الباء وعلى ومن والى وفي لزيد
الحاجة اليها في كثير من المسائل **قوله** فالباء للاتصاف بمعناها الوضعية
بدلالة استعمال الرب اياها فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنقص في
احكام الشرع والاتصاف بعلق الشئ بالشئ واتصاله به وهو اما عيني
نحو به واء الى التصديق به واء او مجازي على سبيل الاتصاف نحو مررت بزيد
والمعنى التصديق مروري بمكان يقرب من زيد لان مرورك الذي هو صفة
قائمة بك غير متصلة بزيد وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد
به دليل قوله تعالى وانكم لترون عبادهم مصبحين **قوله** لان المقصود في
الاتصاف اتصاف الاتصاف يقتضي ملصقا وهو ما قبل الباء وملصقا به وهو ما
بعدها والملصق هو الاصل من الاتصاف والملصق به بمنزلة الآلة فقد دخل
الباء على الاثنان التي هي آلة اولان الباء آلة كالات اذا المقصود من
البيع هو الانتفاع بالملوك وذلك متحقق في البيع دون الثمن لانه
في الغالب من النقود وهي للانتفاع بها سوى التوصل الى المقصود
كغيرها من الآلات ولهذا صح البيع مع عدم ملك الثمن ولم يقع مع عدم
ملك المبيع **قوله** فان قلت هذا ليس بكلي اذ المقصود للبايع في
قولك بعث هذا الغرس عشرة دينارين ليس الا لانه لا مقصود
للمشتري سوى الغرس مع ان الثمن احد الركنتين فكيف يكون ما نوى
للاخر واجيب بان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يتوقف
عليه بقاء الانسان من المأكل والمشرب والملبس ونحوها
وليس ذلك الا بالمبيع بخلاف الثمن فانه غير مقصود لكن انا هو وسيلة
اليه اذا كان مقصودا في البيع ايضا الا ترى ان البيع يبطل بهلاك
المبيع قبل القبض دون الثمن وهو قوله فيصح الاستدلال به قبل
القبض لان التصرف اية التعبئة والمتبوع عية في الثمن جاز قبل قبضه
دون المبيع لانه عليه السلام عن بيع مالم يقبض وفيه شئ فانه اذا
اعق المشتري العبد في يد الباع قبل قبضه صح وجواب ان العتق
شرط الملك وقد وجد والبيع شرط القدرة على التسليم وذا يكون بعد

الباء

ففي قولك كنت بالقاهرة
ملصقي والقاهرة ملصقي
الصحف الكتاب بالقاهرة

الى الشئ

وهي ليست متبوع بها في
التي ذاتها

ثم

القبض فان قلت بل يجوز التصرف في الثمن من البائع والمشتري اسم لا قلت اما البائع فيجوز مطلقا واما المشتري فان كان نقودا اجاز لانها لا تتعين وان كان عينيا فلا يجوز ويكون سلبا فتراعى فيه شرط السلم ويجعل العبد رأس مال السلم والكره من ان ينفذ فلا يصح الاستئصال به قبل القبض والفرق بين الصور بين ان اضافة العقد الى العبد يجعله اسلا مصلقا بالكره والثمن تابعا مصلقا به وشرطا وفي العكس بالكره **قوله** يقع على الاجاز بالحق وهو ما طابقه الواقع من الكلام ويقابل الباطل وهو ان ساع استعماله في الاعتقادات مرادف للصدق المتقابل للكره وهو ان ساع استعماله في الاقوال واعتبرت مطابقة للواقع مرادف للحق ايضا لا على مطلق الاخبار لان حرف الاصلاق يقتضي مصلقا به فيكون دليلا على مفعول الخبر لان القدر والم الذي صحبه الباء لا يصلح مفعولا للخبر لكونه مفعولا للباء والشئ الواحد لا يجوز ان يكون مفعولا لميلين فيكون التقدير ان خبره خبرا مصلقا بقدره فلان والخبر مصلقي بقدره لا يكون بدونه فلا يقع العقد بالخبر الكاذب لانعدام شرطه وهو صدق الخبر فيه شئ اذ لا يجوز ان يكون الشئ مفعولا لميلين مختلفين احدهما عامل في اللفظ والاخر عامل في المحل نحو كفى بالله شهيدا او مرت بزيه فيجوز ان يكون القدر مفعولا بالباء لفظا منصوبا بالفعل محلا فيكون مفعولا ثانيا بلا اضرار كما في ان خبره بهذا الخبر زير **قوله** فهذا يقع على مطلق الخبر لانه اذا لم يذكر الباء صلاح الباق لان يكون مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان خبره خبره قدومه وحقيقة القدر م لا يصلح مفعول الخبر فيقدر مضاف مخدوف وهو لفظ خبر ليصح الكلام فيتجهل المعنى الى ان خبره خبره قدومه والخبر اسم للكلام يدل على المخبره لا غير فيحقق الشرط وان كان كاذبا ويلزمه تحقق الشروط **قوله** ولا يبق الفرق بين صورتين التلغظ بالباء وتغيرها لان المقدور كالمعقود واجاب الهروي بان الباء اذا قدر كان ثابتا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا والباء التي للاصاق اقوى من التي للتعدية فلن يبق الاول على الحق دون الثاني فان قلت الاخبار بسبب العمل بمعنى العلم قال الله تعالى ما لم تحط به خبرا الى علماء فكان الواجب

من التاجيل غير

ان يقع على الحق كما قالوا ان اعلستني ان فلانا قد ارجب بان الخبر في الوضو كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع على الخبر الحق والباطل ولا يجوز ذلك في العلم **قوله** الاخر وجب الازم موصوف بصفة وهو الاذن عاتبه باعتبار عموم موصوفها الوقوع في سياق الشرط اذ عموم الموصوف يستلزم عموم الصفة تأمله واما جواب الخارج في اصله ان عدم الفرق انما يكون لو لم يكن ما قدر دخول الباء عليه متضمن الاسناد وهو ثم لان ان مع اسرها وجزها يتضمن الاسناد وهو ظاهر واذ تحقق وجود ذلك جاء عدم اقتضاء الصدق لكونه اسنادا خبريا محتملا للصدق والكذب **قوله** يشترط تكرار الاذن في كل خروج فلو اذن فلم تسمع فخرجت لم يحث عند ابي يوسف وعندنا يحث ولو اذن لما تسمع شامت او كلما ارادت ثمزها فخرجت لم يحث عند ابي يوسف وقال محمد بن حنبل ولو قال الخالف اردت بقوله الا باذن الا ان اذن لك صدق ديانة لاقتضاء لان فيه تحقيرا ولو قال في الثانية اردت الا باذن صدق قضاء لان فيه تشديدا **قوله** فيكون تقدير قوله الا باذن في الاخر وجبا مصلقا باذن وهو مستثنى مخرج فيجب ان يقدرا لفظ عام مناسبا له في جنسه وصفه ليستثنى منه فيكون المعنى ان خرجت في وجبا الاخر وجبا باذن والتكرار في سياق الشرط ثم فاذا خرج منها بعض بقى ما عداه على المنع **قوله** فلا يجعل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس فيجعل مجازا عن الغاية بمعنى حتى ولك ان تقول جعله بمعنى حتى مجاز ولا استثناء المنقطع مجاز فلم يرج احد المجازين واجواب ان جعله بمعنى حتى مجاز اقرب الى الحقيقة **قوله** كما ان المستثنى سبق قلمه والصواب كما ان الاستثناء قصر المستثنى منه وبيان الانتهاء حكمه وانقضاء كل منهما الخراج لبعض ما يتناول المصدر **قوله** الشئ من كتابه فيه شئ اذ العلة تنافي الشهادة والذين سلم فلما رضى ما هو به المجاز كما سنذكره **قوله** واما وجوب الاذن في كل دخول الى جواب سؤال تقديره ظاهرا هذا ولو نوى بقوله الا ان اذن لك التكرار صدق قضاء وديانة ولو نوى المرة فقط في الا باذن صدق ديانة لاقتضاء كذا في الجماع البهائي **قوله** فان قلت ان مع الفعل في هذا السؤال مبين على منع تعذر الاستثناء وجعل الاستثناء في موضعها كما لا يخفى بالتقدير المذكور **قوله** قلت على هذا التقدير اجاب الهروي على هذا التقدير يلزم المجاز ايضا وهو جعل المصدر جازما ثم ما تركبناه اولا لان المجاز

قوله الاخر وجبا الى قوله تأمله لم يقع
في موضع الاستثناء
في قوله ان اذن لك صدق قضاء
في قوله ان اذن لك صدق قضاء
في قوله ان اذن لك صدق قضاء

بيان الملل

يكون من المخرؤف لان في المخرؤف جعل غير المنطوق منطوقاً ثم على ذلك التقدير
 يلزم ان المخرؤف مرتين حذف الوقت المضاف وحذف الوقت المستثنى منه
قوله الا وقت اذن ليس بعام لانه مضاف الى الموصوفه فيختص بالاذن مرة
قوله ولو تبدل اي لو قال السائل الا وقتاً اذنت لك مكان قوله الا
 وقت اذن لصار الوقت عاماً لكونه مكرراً في سياق الشرط ولو صلح الى
 ذلك فالجواب المذكور عند فاسد وهو قوله فلا بحث بانك لان عدم
 البحث لكونه مجتهداً فيه ليس بيقين حتى لا يترال بانك ستمائة يعني
 لكن لنا قاعدة اخرى وهو انه اذا جتمع معناه حاطر ومبيع قدم الحاطر وهذا
 قد اجتمع عدم البحث على التقدير الاول والبحث على هذا التقدير فينبغي
 ان بحث وهذا التقدير الاشكال ولعلنا ان يقول ما ذكرتم من انه اذا جتمع
 حاطر ومبيع قدم الحاطر انما هو بين الآلة بان ورد دليل باياحة شئ واخر
 بخطر اما اذا وقع ذلك بين اجتهداين بان ادعى اجتهدا الى اياحة شئ
 واخر الى خطره كما هنا تعارضاً وتساوياً فطراً ويرجع الى الاصل وهو لا يات
 فتأمل **قوله** وفيه بحث الى قوله فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر
 وهو معنى السببية والجواب عنه ان الحمل على الشرط اولى لانه اقرب
 الى اللصاق لان في اللصاق معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضي ملاصقة
 مقدماته على الملتصق زماناً ليمكن اللصاق به والترتيب الزماني موجود في
 الشرط مع الشروط بخلاف العلة والسبب لانها ربما يكونان مغايرين للمحلول
 والسبب زماناً فيكون اعتبار اللصاق بالشرط اولى مما سواه وفيه شئ
 اذ لان لم ان اللصاق يقتضي الترتيب والضراب ان يقال لان لم انما
 اذا كانت السببية يقع الطلاق من غير ان يكون ذلك فذلك انما يكون لانها
 بحيث لم يتعلق بها ما قبلها الصلاحي على مجاز فيه اعمال له غير من الحمل على مجاز يستلزم
 اللغا، لان يقال حمله على الشرط يبطل اصل الكلام وذلك فوق اللغا، لانا نقول
 اللغا فوق الابطال بهذا بنى شئ وهو ان يقال لم عدل على الحقيقة وهو
 اللصاق الى المجاز وهو الشرط من غير داع وهو امكان العمل بالحقيقة ونذكر
 اجواب قريباً **قوله** والا وجه قد يقال ما ذكره الشارح من الاوجه هو معنى قوله
 بمعنى الشرط اذ لم يقتضوا بكونها للشرط انها خرجت عن حقيقة اللصاق ونخصت
 بمعنى الشرط بل انما ردت التشبيه للابيضاح لان اللصاق وان كان لا يتحقق
 بدون الملتصق به كما لا يتحقق الشرط بدون الشرط الا ان الملازمة لا كما

مطلبهم

بين الشرط

بين الشرط والشرط الشهير فالاولى بمعنى الشرط للابيضاح اذ قوة المناسبة
 يقتضي شدة الاعتناء وح سقوط التردد المذكور في صدر البحث وبصير ذكر الاوجه
 الى تطويل فتأمل **قوله** كما لو قال انت طالق انت طالق انت طالق فانه لم يقع لعدم الوصول
 الى العلم بوجود الشرط لان مشية الله تعالى لا يمكن الوقوف عليها ولا يارى على
 لانه تعليق لا تطبيق والتعليق اعدام قبل وجود الشرط والشرط هذا لا
 فلا يقع شئ وقال مالك واحمد يقع الطلاق لان شرطه تحقق اذ لو لم يشاء الله
 لما جرى على لانه التطبيق والجواب ما مر **قوله** فكان ينبغي ان يقع الطلاق
 اذ ان العبد لو وجد الشرط لان حصول مشية العبد تستدعي حصول مشية
 الله تعالى **قوله** يمكن للجواب ان يقولوا اننا استأنا ان شاء الله العبد تابعه
 لان شاء الله تعالى ولا يفهم من ان مواد العبد مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع
 كلما اراده العبد واللازم باطل فكذلك الملزوم **قوله** او نقول ان الفرق بين
 هذا وبين الاول ان في الاول مشية الله تعالى فعل مشية العبد وفي الثاني نفس مشية
 العبد وفي الاول البقاء مقدره سببية اي لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب
 اشارة الله تعالى وفي الثاني لا يقع منكم فعل المشية التي هي اثر الفعل الا اشارة الله تعالى
 وهذا فنحن في الجواب **قوله** ولو قال انت طالق بغير الله تعالى او بحكمه او بعلمه او بانه
 او بقدرته يقع في الحال وكذا لو قال انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال في امر الله
 او في ارادته او في قدرته فانه لا يقع لان الحرف في مجاز عن الشرط ولو قال انت طالق
 لمشية الله او لارادته يقع لان اللام للتعليل فكانه قال انت طالق لان الله تعالى
 شاء وهذا مما يدل على عدم الفرق بين المشية والارادة ولو قال انت طالق
 بارادة الله او بحجته او برضاه لم يقع شئ لما قلناه في مشية الله تعالى **قوله**
 لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة لانها ليسا صفتا
 تأثيرا العلم يتعلق بالواجب والممتنع والممكن الموجود والمعدوم ولا يلزم
 الوقوع اذ كل شئ عنده بمقدار بخلاف الامر والاذن والحكم لانها صفات
 تأثيرية واجبار اذ المراد بالاجبار الموهوم من قوله انما قولنا شئ اردناه
 ان نقول له كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر فانه وان كان يقع التعليق
 بها لكنه لا يجوز استعماله وعلى هذا الاستعمال لم جعلها شرطاً لا يقع كاني المشية
قوله يقتضي وقوع الطلاق البته هذا بطريق البحث اما المذهب فقدم الوقوع
قوله والجواب الى عن قوله واما على تقدير عدم المشية فتكون المعلق عليه انما
 هو الوقوع على تقدير عدم المشية دون المشية **قوله** لان لم انما هذه الكلمة

اي ان لم يشاء الله للتعليل بل لا بطلان لان التعليل بالمشية ابطال اي
 مبطل لصدور الكلام واذا ابطال الكلام بعضه بعضا يخرج المجموع عن خبره لا فائدة
 فلا يقع شيء اصلا التبعة ولو سلم لانه للتعليل فلا سلم لزوم الحكم وهو وقوع
 الطلاق على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعلق عليه
 ممكنا وليس كذلك لانه لا يمكن الاطلاع على مشية الله تعالى وعدمها وايضا
 وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال لكون ان لم يشاء الله مطلقا
 بعدم وقوعه فالتعليل بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو **قوله** قال الشافعي
 الباقي قولنا فاما محذوركم للتبعض لانه دخلت على المحل فلا يتوهم
 فيجب مع بعض مطلق اذ لا رجحان للبعض على البعض فيبطل الواجب بجمع مطلق
 البعض والالزامت الزيادة على النص بخبر الواحد وهي لا يجوز عند من قدره
 بالرابع او ثلثة اصابع وقال مالك انها صلت زبدت لتأكيد تعدد الفعل فيجب
 مسح كل الرأس كالوقيل وامسحور ذكركم وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه
 احوط بنحوه به عن الوحدة بيقين **قوله** وليس كذلك اي ليس معنى البناء في الآية
 كما قاله من التبعض والزيادة لانها لم توضع شيئا منها اذ لو كان للنقل
 ضرورة ان لا يثبت للغة بدون النقل فلا يعدل اليه مع امكان العمل بالمعنى
 الحقيقي وهو الصاق **قوله** وذلك لا يستوعب الكل اي كل الرأس عادة اذ عا
 انه تعاقب جرت في خلقه مقعدي كل انسان اقل من تحب راسه بل بان يكون
 مقعدها قدر ربع راسه وحقيقة المسح يجعل محذور وضع اليد على الرأس والاصابع
 بها وذلك باخذ ربع الرأس في العادة فيقدر به ولا حاجة الى المدة **قوله** وصار المار
 اكثر اليد وهو ثلثة اصابع عملا بعادة ان لاكثر حكم الكل وفي هذا رد على من
 جت اجاز المسح باقل من ثلثة اصابع فان قلت لم جعلت الثلث اكثر
 البصر وهي اكثر الاصابع لا اليد اذ اليد اسب مجوع العضو المقايير ومن الانامل
 والاباط قلت نظر الى ان الاصابع هي الاصل في اليد باعتبار تقطيع الاظفار
 والبطش وكذا اوجب الشرع بقطع كفاها دون ما سواها كمال الذمة هذا
 ولا يخفى ان تغيب الشرح اكثر اليد بالاصابع ليس بظاهر **قوله** لان ما بين اليد
 تغذر الصاق توجبه لعدم الاستيعاب عادة غير التوضيح الذي ذكرناه وتفسيره
 ان وضع الآلة لا يقتضي استيعابا في العادة لان العادة لا توضع اليد بجميع
 اجزاها على الرأس فان ما بين الاصابع يظهر لكونه تغذر الصاقه كما قال
 غالب الشرح ولا يخفى ان التوضيح الذي ذكرناه ابين فاعلم **قوله** والتأمل

مطلبهم

٣٥

ان يقول

ان يقول القول بالاجال الآية بشكل اي فان قلت ان الآية يجب ان تكون
 ان الاجال في الآية ثمة اي قيل يكون فليست الا في المطلق على ان الحق
 ومن قيل التعليل عند مالك وبعضنا انما يخص من مسح الكل عند من
 البعض عند مالك والطريقة المذكورة في المتن ومن قيل انما يخص من مسح
 المذكور **قوله** فان قلت ان الحق ان اليد اذا دخلت المحل لا يقتضي الاستيعاب
 لانها تقتضي عدمه والاول اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا يرد
 السؤال وانما يرد السؤال دفع الوهم ما عسى ان يقول من ذلك على ان التأمل
 ان يقول الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال عليه السلام المائدة في القرآن
 نزولا فاحلوا طلالها وحرموها واما ذلك بديل على ان يجمع احكامها ثابتة
 ويمكن ان يجاب بان الحرث المذكور يحتمل النسخ على ان الاضداد لا تعارض
 المشهور لكن مجرد دعوى الشبهة غير كافية هذا واجيب ايضا بان الاستيعاب
 في التيمم ثبت قياسا على الاصل وهو الفعل لان حكمه يختلف في المقدار حكم الاصل
 وفيه نظر لانه بشكل مسح بخفف فانه خفيف عن العمل ولم يافز حكمه في المقدار
 والتحقيق ان المسح بديل لا خلف والكلام في ذلك والوقوف بينهما ان البديل مشروع
 مع امكان البديل منه وشروط الخلف تغذر الاصل فكان البديل بمنزلة وتطبيقاته
 مبتدأة شرعت فلا يلزم منه اعادة البديل بخلاف الخلف **قوله** على اللزام
 على في اللغة حرف موصوف للاسفل الى حتى يجوز يد على الفرس او الحمار فيقول
 ابر على القوم وفي الشريعة للزمام في الذم لان الدين يعلم من هو عليه وبكره
 على صاحب الدين من العلو على من هو عليه ومن ثم قيل ان لصاحب الحق
 يد ومقالا الا ان يقول له على الف ودية او لكرها ودية او لا انها ودية
 او غير ذلك مما يكون متغيرا المصدر الكلام عن الايجاب في الذمة فينصرف
 الى الودية لما فيها من وجوب اللفظ ولا يثبت به الدين وان شرط الاتصال
 لانه متغير وهو لا يكون مفصولا وانما قال ودية ولم يقل اعارية لان اعارية
 في الدراهم والديناين فرض والقرض دين الا انه يخالف الدين من جهة الشاغل
 وعدمه وانما اقتصر على الدين مع ان القرض دين في الذمة لان الدين اعم اذ كل
 قرض دين ولا عكس فلو ذكر الاخص لقوم قصه حكم عليه والدين ما لم يبيع
 او شراء او صلح من جنابه او غير ذلك وكذا كل ما لم يبالغ في خلاف القرض فان
 المراد به التكلف **قوله** في المعاوضات الخفة اي الخالية عن معنى الاستقاط
 كالبيع والاجارة والوكالة يعني كانت بمعنى البناء بجملة التغذر العمل بالحققة

في قوله تعالى
 انما جاء في الآية ثمة اي قيل

هم
 الغرض بين البديل والخلف

على
 ١٥٥

بالعبارة والاستقالات ثابتا بالاشارة لان الاول ظاهر فكل وجه مقصود
 بالنص مسوق له بخلاف الثاني وكانا تابعين بالتعام واسا الفرق فلا يقتضي الا على
 اهله لا على الخطابات اللغوية فلا يبرهن عدم وصول الغاية في قوله ترأت هذا الكتاب
 من اوله الى كتاب اليسوع **قوله** قال صاحب الكشف لا فائدة في نقل كلامه كشاف
 لانهم لم يقولوا ذلك بغير دليل وهو قرائن الاحوال **قوله** كالليل في الصوم الخ
 واعترض بان الليل قائم بنفسه لانه لا يقتصر في وجوده الى غيره وهذا ما
 اوردته في الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه وفيه نظر لانه ان يورثه بالمثل
 الا في مقابل لا تنبها الغاية فلان لم ان الليل كذلك لان زمان ليس في مقابل
 محل وان اريد مطلق المحل فلان لم ان مثل الحائط والبيتان قائم بنفسه
 مع انه يحتاج في وجوده الى محل **قوله** وفي المظفرية اي بمعنى انها تعتمد في حال
 الجور بها على ما قبلها اشتمالا على ما كانا اوزمنا تحقيقا نحو الما في الكور
 والصلوة في الليل او تشبيها بخور يدر في نوره والدار في يده **قوله** وان نوكا
 اتى وصدق عن ابي حنيفة رحمه الله اما اذا لم يكن له شبهة فبعين انما الاول
 للوقوف لعدم الزام **قوله** اذا اختصا من للطلاق بالمكان اذا الواقع في مكان
 واقع في جميع الامكنة فلا يصلح ان يكون شرط ليكون تعليقا والفقه فيه
 ان المكان الداخل عليه خوف في موجوده كالحال فيكون التعليق به تنجيزا لتمام
 الزمان فانه معدوم فالعلاقة به يكون تعليقا معنى فيجعل عمل التعليق حقيقة
 والتحقيق ان الاضافة تجعل ما بعده حادفا وهو يتضمن نوع تعليق
 التعليق لا يتصور الا في امر معدوم وذلك في الزمان لان ابراءه توجب شيئا
 فشيئا بخلاف المكان فانه بجميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليق به واذا
 عدم التعليق كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء
 لان الطلاق يتوقف اذا كان معلقا بشئ حقيقة او معنى كخوات طالق
 ان كلمت زيدا وانت طالق في غير مكان قال انت طالق اذا جاء الغد **قوله**
 الا ان يضر الفعل استثناء من قوله يقع في الحال تقريره اذا اضيف الطلاق
 الى مكان وقع في الحال الا ان يضر الفعل الذي هو المصدر بان تنوى وفعله
 الدراي وقت دخولك الدار من باب وضع المصدر موضع الزمان في
 لا تطلق في الحال وتضيق على الشرط وتعلق الوقوع بالدخول فيصدق وبما
 ديانة لا قضاء لان اللفظ وان كان محتملا ذلك فمحيث لان الدخول حال
 في الدار وسبب للكينونة فيها بخلاف الظالم **قوله** لان في الطلاق معنى العارية

قوله في قوله

كلمة في

نحو

من حيث احتوائه على المظروف بجوابه **قوله** انت طالق واحدة قبل
 واحدة تقع واحدة لان القبليته يكون صفة الاولى لان في قوله قبل واحدة
 ضمير عائذ الى قوله واحدة اي واحدة ثابتة قبل واحدة وبهذا الثبوت
 خرجت المرأة عن محلنة الطلاق الثاني بخلاف قبلها واحدة فان القبليته
 وقعت صفة للمواحدة الثانية لانها فاعل للظرف فيكون هي المتضمنة
 بالقبليته والمرار الصفة اللغوية لا لغت النحوي والا فالحيلة الظرفية اعني
 قبلها واحدة صفة للواحدة الباقية ولا وضعت الثانية بانها قبل الثانية
 وليس في وسع تقديم الثانية بل ايقاعها متعارفا كما اذا قال معا واحدة
 ثبت من قصده قصد ما كان في وسع كما اذا قال انت طالق في الزمان
 السابق يجعل ايقاعه في الحال لان في ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع
 في الحال **قوله** ولو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهمان لكونه صفة
 الاخر اي درهم قبله درهم قد وجب على والحاصل ان الاقتران في الطلاق
 لان الطلاق لا يقع مطلقا في قبل وفي غيره عند انقضاء اربابها الكسائية لان الطلاق
 لا يقع لعدم المحلية والدراهم بعد الدرهم يجب ريثا **قوله** لان في المدفول بها
 يقع الجميع لوجود المحلية لقيام العدة **قوله** لان عند عبارة عن التوب
 فيه شيء لان عند موضوعه للحضرة وهي تدل على الحفظ لا للزوم كما ذكره
 المص الا ان يقال ان موضوعه للتوب لغة والحضرة شرعا فلان في قوله
 لان للزوم في الزمة ليس عند حضرة حقيقة لان الدين وصف في الزمة
 وقوله له عندى دين بخلاف لان العدة هي لا تتصور في الدين اذ الحضرة
 لوجود الشاهدة حقيقة والدين ليس كذلك فان قلت لم لا يحل
 على العارية مع انها اسامة في يد المبت فقير قلت عارية الدراهم والديانير
 فرض فيثبت في الزمة فيكون ريثا فثبت لذلك **قوله** وغير صفة تعلق
 للثبوت في حالة اضافة الى المعرفة اضافة معنوية نحو جاءني رجل غير زيد لانها
 نكرة لا تتعرف بالاضافة الى المعارف لتوغلها في الابهام فان قلت
 في انصاع في قوله في غير المعصوب عليهم فانها وقعت صفة للمعرفة
 وهو الدين قلت لانه في معنى النكرة لعدم ارادة المتعين او لان غير اذا
 وقعت بين المتضادين وكانا موقفين يتوقف بالاضافة كقولك عليك
 بالحكمة غير النكون وكذا هنا لان المنع عليهم والمعصوب عليهم متضادان
قوله لانه اي قوله غير وانق صفة الدراهم ومقتضى الوصف بالغيرية ان لا يكون

قبل

الابوة ما

كلمة عند

قوله في قوله

في قوله

كلمة غير

قوله في قوله

لفظ داني

الدرهم المقرب وانما قوله وهو اي الداني سدس درهم وقيل ربعه يمكن
المجم بينهما بالا حلة على اختلاف الوق قوله احتزبه اي المقرب قوله
غير داني قوله فيلزمه درهم الداني لان الدرهم المقرب ينقص داني
فيكون اللازم للذمة اما خمسة اسداس او ثلثه اربعة على اختلاف
القولين وبهذا ظهر الفرق بين الوصفة والاستثناء كما ظهر في نحو
جاءني رجل غير زيد وجاني القوم غير زيد فان الاول لا قوض فيه
لزيد بنفي ولا اثبات والثاني مفيد الحكم عليه بعدم المي وكذا
لو قال لفلان علي دينار غير عشرة بالفتح لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصه فلذا
خلافا لما فانه عندهما لا تلزمه الا قيمة عشرة درهم فحتم جعل الاستثناء
منقطعا وما جعله متصلا وذلك بطريق البيان وما بطريق المحاضرة
قوله اي كلماته انما تسمى الحروف بالكلمات لان ادوات اللفظ
ليست كلها حروف وقابل الحروف منها ان ولو وما سواها اسماء والكلمات
تسمى الحروف والاسماء وكان الشارح اعذر عن تعميم المصنف
بالحروف بشيئين على سبيل البدل احدهما انه اراد بالحروف الكلمات
لا الحروف المصطلحة وثانيهما يجوز انه اراد بالحروف المصطلحة تفعليا
لان على بقية الادوات لا صلاتها اذ كل واحد من الاسماء التي يجازي
بها تبع لان في المجازاة وانما قلنا على سبيل البدل لانه لا يمكن الا اعتذار
بهما معا للمنافاة بينهما قوله وليس لهما معنى آخر سواء امكن ان تقول
لانتم ذلك لانها تكون نافية ايضا نحو وان من شئ لا يسع بكمه
ومخففة من الثقيلة وعلمه على ليس نحو ان هو متوليا على احد
والجواب ان المراد حالة كونها للشرط مثل حين وابن الشتر طينان
فان الظرفية لازمة لهما قوله محتمل للوجود والعدم المناسبات يقول
محتمل للوجود فقط لان العدم قد تقدم ذكره او يقول اي نحو ان يوجد
وان لا يوجد والحاصل ان شان مدخولها ان يكون متروكا بين ان يكون
وان لا يكون فلا يستعمل في قطبي الوجود والعدم لا في ثمة المشكوك
لكنه قوله ليس بكائن لا محالة المجلة صفة لحظر النظام انه صفة
ثالثة لانه اي امر ليس بكائن اي بوجود لا محالة وكان الاولى عدم ذكر
هذه المجلة للاستغناء عنها بما هو قبلها اذ هو بصدد الاختصار قوله
لان المقصود من دخولها هو الحمل على الشئ او المنع مثال الاول ان قدم زيد

مطل
يراد بالحروف الكلمات

كلمة ان

بيان اخللة

مطل
لزم الظرفية للظرفية كقوله
معنى ان

مفيدة

مطل
التقييد بالغالب معتبر

فغيره ومثال الثاني ان دخلت الدار فانت طالق ولا بد في التقييد
بما الغالب حتى لا يرد لو قال لامرأة ان حضت فانت طالق فانه مبين
وليس فيه حمل ولا منع قوله وذو الاجوزة المحتنع والمتحقق اذ لا فائدة
في الحمل على المحتنع والمنع عن الاول والحمل على الثاني في تحصيل الحاصل
قوله فلا يقال ان جاء الغد وكذا لا يقال ان عشت واما لان ذلك
ممتنع وذلك ان تقول الجيض من الامور الكائنة البتة عادة مع انهم استحلوا
فيه ان واذ فقالوا اذا قال لامرأة ان حضت فانت طالق واذا حضت
فكذا وجواب ان ان لا يحمل في قطع الوجود او الامتناع لتزول
منزلة المشكوك لكنك قوله فاذا مات الزوج اي قرب موته على وجه
لا يسع فيه ان طالق وقد وجد الشرط فطلق ثلثا قوله لان امرأة
الغار انما تهرث اذا كانت في العدة ولا عدة لغير المدخول بها والطلاق وقع
قبل الموت في زمان لا يسع التلغظ بالطلاق فيانث لا الى عدة فمر عليها
الموت ولا ليست في العدة فان قلت لم لا تقولوا انما تطلق عقيب موته
فترث قلت الشرط مشروط بالبرء عنه وذلك يحصل قبل موته في زمان
لا يسع التلغظ به فلو قلنا بعدم الوقوع في هذا الزمان فكان لا يسع الطلاق
بعد الموت من اولى فلما الميراث لوجود شرطه وهو العدة قوله وكذا ان كانت
تطلق ثلثا قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطلاق وفي النواذر
لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت فالتطلاق من الزوج منصور وبعد موتها لم يبق
محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل
التطلاق فيه والصحيح ان موتها كونه لتحقق الشرط وهو البرء بموت كل منهما
واذا حكمنا بوقوع الطلاق قبل موتها لاثرت بها الزوج لانها بانث قبل الموت
فلم يبق فيها زوجية لانها اذا اشرف على الهلاك فقد بقي من حياتها ما لا يسع
الكلمة بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لانقاع الطلاق فوجد الشرط
والحمل باق وانما حكمنا بالبينونة مع ان المعلق صريح للاستغناء العدة لغير المدخول
لان الغرض ان الوقوع في الزوج لا يتجزى فلم يلزم الا الموت وبه تبين وتعالى
ان يقول اذا كان الباقي من الزمان قد ما يسع الكلام بالطلاق بالنسبة اليها
فينبغي ان لا يقع الطلاق لان الحمل لا يسع الطلاق بخلاف موته فتأمل قوله
لوقوع الطلاق قبيل موته ان قيل هو في الجزء الاخير من الحياة هو عبارة عن الكلام
بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالمعلق عند الشرط قلنا لا

يسع فيه ان طالق

فلان

لا طيفة

امر حكيم فلا يشترط ما يشترط حقيقة التعليق بل يكفي بوجود ذلك
 عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجبه الشرط حالة حياته فانه ينزل
 الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق **قوله** واذا عذ نخاة الكوفة يعني
 يصلح للوقت وبشرط فعل الشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول
 مضمون ما دخلت عليه ويخرجهم بها المضارع ويكون استعمالها في امر على
 خطر الوجود **قوله** على السواء يعني في غير ترديد للاحد الاستعانة على اللاحق
 مع ثبوت الاسمية لها في الحالين ولا يلتفت الى ما قيل من انها في ذلك
 حرف مرادف لان الشرطية لما يقوت عليه من الكلت البيانية **قوله** كقول
 الشاعر واذا اصبحت خصاصة فتجمل **قوله** واستغن ما اغناك ربك
 بالغناء معناه عذ نفسك واظلم الغناء عذ الغناء الله تعالى اياك واذا
 اصابتك مسكنة وقوت فاصبر صبرا جميلا من غير خزع وشكوى او اظلم
 الغنى بالجمل والتزين كيلا يطلع الناس على حالك وانت اهد فيه جرم ياذر
 تجمل لانها بمعنى ان لان اصابة بخصاصة من الامور المترددة واذا اذا كانت
 بمعنى الوقت انما تستعمل غلام الكائن الذي لا ريب فيه بخوفي الغد فلو لم يكن
 اذا هنا بمعنى ان الشرطية لما جاز استعمالها في الامور المترددة **قوله** معناه ان
 تصيبك لدخول الغاء وذا مخصوص بان قلت في هذا الدليل نظرا لانتقاضه
 بقول الشاعر اذا ما لقيت بني مالك فاسم على انهم افضل ولان اسم
 ان الغاء مخصوص بجواب **قوله** واذا كان كرهته ادعى لها واذا اجاس
 الجس يدعى جندب الجس المخلط ومنه سمي الجس وهو مخر مخلط
 واقطوا حاس الجس اخذه وحاصل المعنى ان يقول اذا كان المشرع يدعى
 وجوب شرعي لها وتقال واذا كان هناك فربما لم تدع لها جندب الجس
 الذي لم يقال **قوله** فاذا استعمل في احد عالم يبقى الآخر مراد فان اشتركت
 لا يحوم له **قوله** ويمكن ان يقال الى الاولى ان يقال بل هي موضوعة للوقت
 وقد تعلق مجاز الشرط من غير سقوط معناه عنها الا انهم لم يجعلوها لكمال
 الشرط ولذا لم يجرى مواها المضارع لغوات معنى الابهام اللازم للشرط فمما لا يجمع
 بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين معنى اصل معنى ضمني لانها انما استعملت في معنى
 الظرف متضمنة لمعنى الشرط باعتبار افادة الكلام معناه تقييد حصول مضمون
 جملة لمضمون جملة اخرى **قوله** وما يدل على ما ذكرنا هذا ابتداء كلام لا تعلق بما قبله
 وفق العبارة ان يقول وما يدل على ما ذكرنا الا انه قصد بذكر هذه المسئلة ثباتها

كلمة اذا

وانما يدعى لها

قولها ويحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وبين
 قوله طلق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا الاولى المحض الشرطية بانه ان صحت
 لا يقع الطلاق الى آخر الجملة وفي الثانية للفرق بمنزلة متى صحت لا يقع
 المشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك
قوله ما لم يمت احدهما علل له بانه قد ثبت استعمال اذا في الوقت فالحاصل
 والشرط المحض على التعارض وقوع الشك في وقوع الطلاق لانه ان كان
 بمعنى الشرط لا تطلق في حال وان كان بمعنى الوقت تطلق للحال كما في متى
 فلا يقع بالشك كذا قالوا ولغايل ان يقول لو كان الشك واقعا في وقوع
 الطلاق لما وقع حين سكت فلا مضاعفا الى احدهما لان الكناح محقق والمحقق
 لا يترول بالشك ولان مقتضى التعارض اذا عدم التعارض تها ترفعني الاضافات
 جعلا والطلاق اذا لم يكن مضاعفا فهو مخرج واجب بان الشك واقع في الكيف
 لاني اصل الطلاق لان موجبه انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك وانما
 وقع الشك فيما دل عليه اذ من الاضافة الى الموت او الى زمان حال
 عن التعليل فمضى قولهم وقع الشك في الطلاق ونوعه عند السكوت بدليل
 ان وقوعه عند موت احدهما لا شك فيه وتها تر الاضافتين انما لم يزل
 يتم مرجح لاحدهما وقد قام استحباب الحال مرتجى لانه حجة واقعة فتدفع
 الوقوع الى ابعد الاضافتين انتهى وفيه نظر **قوله** وروى عنهما انه فان قلت
 روى ابن سحابة هذه السئلة عن ابن يوسف في نوادره ولم يذكر معه غيرها وتبعه
 على ذلك شمس الائمة في اصوله قلت ليس في سكوتها عن ذكر محمد في الرواية
 عنه ومن يقل حجة على من لم ينقل ولكن لا ينق في ذلك عن ابن حنيفة **قوله**
 وكيف سئل عن الحال وقد ينطق من سياق هذا الكلام ان كيف في كلمات
 الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال
 والا حوالا بشرط الا انها تدل على احوال ليست في بد العبد مثل الصبي والسقيم
 والكهولة والشيوخ فله يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما يحكيها فتصح
 اصنع وانما المقصود انها في الكلمات التي صحت عنها في هذا المقام فغير ان يكون
 من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستخدام الى احوال
 عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت
 على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق
 ار جعنا تريد اسم بانها على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق

كلمة كيف

بأي كيفية ثبتت **قوله** فان استقام السؤال عن الحال بان كان ما دخلت عليه ذوات احوال حملت عليه وان لم يتقم بطل كونها للسؤال عن الحال **قوله** قال ابو حنيفة رحمه الله قال في المبسوط في مسألة انت كيف ثبتت انه يعقق عندنا حنيفة رحمه الله ولا مشبهة وعندهما لا يعقق ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية يصدر الكلام انما هو عندنا في حنيفة رحمه الله **قوله** لان العتق لا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا وسنجد اعلى مال وبره على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيد بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيةات ويكون ان يجاب بان المعلق بالشيء انما هو كيفية العتق لاصلها كما مر من ان كيف للسؤال عن الحال فاذا كان يكون اصل العتق منجزا او ليس له بعد التخيير او صاف واحوال يمكن تعليقها بالمشية فيقيد قوله انت لصدوره من اهله في محله ويلغو قوله كيف ثبتت لعدم وجود ما يتعلق به والاحوال المذكورة انما يمكن ان تصاف العتق بها قبل الوقوع لا بعده **قوله** فتقع الواحدة بعينه الرجعية التي هي اصل الطلاق **قوله** وان كانت موطوءة ان كان المناسب ان يقول بعد موطوءة تقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الطلاق وتبقى الفضل الى الزيادة في الوصف بالبينونة وفي القدر بالعدد مفوضا اليها لبقاء الحمل بقيام العدة لكن بشرط نية الزوج ان لا يخفى ان هذا المرجح من المخرج التي ذكره على ان قوله فلها المشية في الصفة تكرار بالنسبة الى المتن هذا والحاصل ان كانت كيفية انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغيره قول بها لا مشية بعد وقوع الاصل لوجود اوصاف احوال يمكن تعليقها بها فتعلق التفويض وفي المدقول بها يكون التفويض اليها لوجود اوصاف واحوال يمكن تعليق المشية بها **قوله** والقدر بالرفع ليس نظاما والنظام انه بالاعطاء على الوصف كما ذكرنا والمعنى ان لها ان تنزيه في الوصف بان يجعل الطلاق بائنا بعد ان كان رجعيًا وتنزيه في القدر بان يجعله غلانا بعد ان كان واحدا لقيام العدة فلها الزيادة في الوصف والقدر بل لا معنى للرفع لانه يكون عطفا على الفضل فيصير المعنى يبقى لها الزيادة في الوصف ويبقى لها القدر وهذا الكلام لا معنى له ولقائل ان يقول العدد حكمهم دون الكيف فلا يكون مطلقا بكيف ويمكن ان يقال انه في الكيف لا فائدة بالبينونة عند حصول مجموع **قوله** فاذا اتفق بينهما يقع ما نوي بان شأنا البين وقد نواه الزوج او شأنا ثلاثا وقد نواه الزوج وان اختلفت المشية ان كان شأنا بائنا ونوى الزوج غلانا او



حل شريف

القدرة ساء

بالعكس

بالعكس فهي رجعية **قوله** قال صاحب النهاية راجعت القول في جواب هذا الاشكال يعني اصل السؤال وهو انه يقتضي ان لا يحتاج الى نية الزوج **قوله** فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست شرطًا لما في جواب بعض مشايخنا بان العتق لا اعتبار بنية الزوج هو تعليق العتق كما فوض لاننا لم نعتبر في ذلك نية الزوج فملكناها خلاف ما ملكها الزوج ولا سبيل اليه از هو مبدء الاستفادة ذلك ظاهر فاعتبار قصده ولهذا لم يكن لها اتعاك الطلقتين لانه لا يملك اتعاكها بقوله انت طالق وما لا يملك الزوج انشاءه لا يملك تفويضه وما يملك تفويضه لا يجوز غلانا لفتة واما رواية الطحاوي والرازي فعارضتها رواية غيرهما مع التجميع بما ذكرنا انتهى فمثل **قوله** وقال لا مال يقبل الاشارة الى تقييد كلامها ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالنكاحات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والكفاح وغيرهما خاله ووصفه سواء لان وجوده لا يمكن محسوسا كان معرفة وجوده باثارة وادصافه فافتقر معرفة ثبوته الى معرفة اثاره ووصفه كثبتت الملك في البيع والخل في النكاح والوصف ايضا مفتقرا الى الاصل فاستويا وادصار تعلق الوصف بتعلق الاصل وقد تعلق الوصف بشيئا بالتفويض فوجب ايضا ان يتعلق الاصل به والطلاق بمشيتها بواسطه الوصف لان حكمه واحد فلا يقع شيء بدون المشية وكذا حكم العتق لانه لا يمكن محسوسا لا بعد شيئا باثارة وصفاته فلا ينفكان فيكون حكمه وصفه في الوجود حكمه اصله فيلزم من تعلقه بالمشية تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا على تفويض الوصف واختلافوا في استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى عدم اللزوم وذهب الى اللزوم **قوله** ان هذا الحى اختلاف بين الامام وصاحبيه **قوله** للفرع الثاني وهو الوصف وحال **قوله** بل كلامهما حالان في مجسم وهو المرأة مثلا **قوله** بل بما سوا في الاصلية والفرعية يعني ان قلنا ان احدهما اصل فالآخر يكون اصلا او فرعًا فالآخر يكون فرعًا ثم انهما كانا احدهما عن الآخر ازا الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيًا او بائنا وكذا البين والرجعي لا يوجد بدون الطلاق واذا ثبت الملازمة من الجانبين بطلت اصلية احدهما وفرعية الآخر **قوله** وكيف لا يكون لا يكون احدهما اصلا والآخر فرعًا والاحكام الشرعية بمنزلة اجزائهم فلا بعد في اصلية احدهما وفرعية الآخر **قوله** على انه لو صح ذلك اي ما قاله بعض الشراح

من ان هذا مبني على امتناع قيام العوض بالعرض اذ يقع اختلاف لا اختلاف
 بين الامام وصاحبه واللازم باطل اما الملازمة فلان امتناع قيام العوض
 بالعرض ملزم الخصمين اي كل منهما قائل به فلو كان الخلاف مبني عليه
 لما وقع بل الخلاف مبني على عدم انعكاس الوصف عن الاصل واجواب
 لابل صيغة ربح ان قولهم ما لا يقبل الاشارة فحالها ووصفها بمنزلة اصله
 ليس بصحيح واللازم انتفاء الفاسد على منهجنا واللازم باطل بيان
 الملازمة ان الربا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها دون
 وصفيها بالاتفاق فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل مثل الوصف غير
 مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف فهو باطل بالاتفاق
 لانفسه اذ كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فيكون الربا جائزا
 لانفسه او هو باطل بالاتفاق **قوله** فلو كان جرى اي كلام المصنف **قوله** وهو
 غير معوض عند الخصم وهو ابو يوسف ونجدرج **قوله** ويلزم ان يكون الوصف
 كذلك اي غير معوض وقد فرض معوضا اتفاقا هذا خلف **قوله** فالاولى
 ان يجعل على القلب فيكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحالها فان قلت القلب
 لا يحسن الا اذا تضمن اعتبار الطيف ونكتة من البلاغة وليس كذلك هنا
 لانه يورث خلاف المقصود قلت القلب فيه ثلثة اقوال بعضهم قبله مطلقا
 وبعضهم رده مطلقا والحق انه تضمن اعتبار الطيف قبل والا فلا فهذا
 القلب انما يتأتى على القول الاول وان لم يكن هو الحق ويمكن ان يقال
 لا قلب في العبارة لان الوصف اذ كان مثل الاصل كان محلا واحدا
 فان ثبت في احدهما ثبت في الاخر وجعل الاصل اصلا في قوله والوصف فرعاً
 في المنزلة الاولى من العكس فافهم **قوله** كما اسم للعدد المبرم يقال كم سنك
 وكم مالك ولا اختصاصها بباب الطلاق محال لثاير فيه خزانة **قوله**
 فاذا قال انت طالق كم سنك لم تطلق ما لم تشاء وان شئت فلما
 ان تشاء الواحدة فما فوقها لان الاصل الطلاق قد تعلق بمشيتها
 كوصف ضرورة عموم كم في العدد والواقع في باب الطلاق غير انه
 تملك في الحال خال عن ذكر الوقت فيقتضي جوابا في المجلس سائر
 التملكيات المطلقة عن الوقت فيخرج بيدها كما يخرج بالخير المحقرة
 من صريح الرد والقيام بس وعينها مما يدل على الاعراض اما اذا كان
 فيها وقت فلا ينعقد بالجلس كما في اذا اخوان طالق اذا ثبت لايقال

قوله سره بل هو ابو حنيفة ربح صفة
 في حاشي نفاضة الغريبة

اتمام القلب

كلمة كنه

ليس للزوج ان يطلقها اكثر من واحدة فكيف يكون لها ذلك وهي قائمة مقامه لانا
 نقول المدا من المشبة مشبة القدرة لامشبة الاباء وهو تقدير ان يرفع الثلاث
 ان شاء فكذلك لقيامها مقامه او نقول لا تكرر الزيادة في حقها لانه لو تكرر
 لبطل خيارها فلا يتكسر من اتجاع الثلاث الاجلة فيباح لها العدم قدرتها
 كذا رواه الحسن عن ابى حنيفة بخلاف الزوج لانه قادر على التفريق **قوله** بشرطية
 الزوج انما اشترط مطابقة الزوج لارادتها لانه هو المالك فيعتبر عدم مخالفة نية
 ولانه لما كان للعدد المبرم كان التعيين الى مبرم لان البيان لا يكون الا في الجمل
 وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق واما مطلقا فلا دلالة
 له على وقوع شيء من المحدثات فتدبر **قوله** كما في قول انت طالق دخلت الدار
 فانه يقع للمال ولو قال انت طالق يتجزأ عند عدم ما يتعلق به وعند ابى يوسف
 لانه ذكر ان بيان لارادته التعليق **قوله** فلما سلم انه اقرب الى الحقيقة
 وهي ظرف المكان **قوله** لانه اي مطلق الظرفية مبين لظرف المكان لكن
 هذا المطلق لا يوجد لانه ضمن ظرف الزمان وهو مبين لظرف المكان هذا
 وتعامل ان يقول لانه لم يمت هذه القضية مانعة جمع بل مانعة الحلو لوجود
 المطلق في كل من الزمان والمكان واذا كان كذلك فالمانع من جعل حيث
 على اذ اجماع مطلق الظرف وان كان المطلق لا وجود له الا في ضمن فرد وهذا
 القدر كاف في صحة الاستعارة كما في زيد اسد يجمع مطلق الشجاعة وان
 كانت لا توجد الا في ضمير الازاد ويمكن ان يجاب عنه بان اجماع يجب ان يكون
 وصفا خارجا عن حقيقة المشبة والمشبه كالشجاعة فانها خارجة
 عن حقيقة الظرفين اما مطلق الظرفية فخر مدلول كل من حيث واذا لان
 حيث ظرفية مقيدة بالزمان بخلاف الجمل على ان الشبهة فان الابهام خارج
 عن حقيقة قتائل **قوله** اذا قال المستامن لاهل الطاعة اسموني على بيتي
 فاسود فم **قوله** ان يكسر الهزة على انها مكنية يقال وبالفقه على تقدير
 الباء **قوله** لا يثبت الامان لئن لان الاسم لا يتناول مفعولات بكاء
 ان تقول لم لا يتناول لئن بطريق المجاز واجواب ان المجاز لا يبدل في العلاقة
 وهي منفقة فتأمل **قوله** لا اكل من هذه الحنطة فانه صريح في التناول مجاز
 متعارف في المعنى منها **قوله** كقولك انت حر المناسب ان يقول ومثال
 الحقيقة منه كقولك انت حر اذا لا يخفى ما في دخول الشرح على المتن من الحرارة
قوله لان وضعها في اللقمة ليس كذلك اذ معنى انت طالق لرفع القيود

حل لطيف

حل شريف

مطلوب
 الجامع بحسب ان يكون خارجا
 عن حقيقة المشبة والمشبه
 كالشجاعة

واتم الصبح

عن أي طالق من التقييد وانت في الأخبار بأنه لا يجد ثم جعل في الشرع
 لآلة الرق والعتاق **قوله** في ذلك المدلول وبه إزالة الرق والعتاق جفتان
 شرعيتان فيه أيضا **قوله** بدليل متعلق به يجوز أن يكون وفي بعض النسخ
 يريده أي بوجه هذا الجواب أن المص ذكر الصريح عقيب ذكر الحقيقة والمجاز
 والاولى التمثيل بالحقيقة وتمثيل المجاز بقول طالع لا أكل من هذه الحنطة
 كما ذكره الشارح اولاً ليكون التمثيل جازياً على الاصطلاح الذي به التخييل
 لا على الاصطلاحين لأن العقل لا يتبادر إليه ما فيه من الغرابة ولا من الغرض
 في التمثيل على التمثيل للحقيقة دون المجاز لأن الايضاح المقصود من التمثيل حاصل
 بذلك **قوله** وقيل به بالرفع عطفاً على متعلق يفهم أن قيام ذلك الكلام مقام معناه الذي
 يراد منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والحاصل أن حكم الصريح أن يتعلق بحكم
 الشرعي بنفس الكلام من غير التفات إلى المعنى وإن قيام لفظ مقام معناه
 وهذا كالنوم لما أقبلت مقام الحدث لم يلتفت إلى وجود الحدث بل ثبت
 الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء وتماثل أن يقول لا قيام لفظ المحكم
 والمفسر مقام معناه أيضاً لعدم احتمالها غير معناه مع انتفاء التخصيص
 والتأويل **قوله** أقول هذا شكل قلت لا اشكال في كلام صاحب الغنية
 لأنه كما يصرف عن موجه بالقرينة الحقة وهي النسبة ديانة يصرف عنه
 قضاء بالقرينة الظاهرة وهي قرينة المكتوب الآتية أي أنه لو حكم لفظ غيره
 وقال سمعت يقول امرأتى طالق لا يقع شيئاً أي قضاء وكذا لو قرأ ذلك
 من الكتاب **قوله** وأما الكناية فما أي لفظ استمر المراد به استتار
 ههنا من الاستعمال بان استعمال الكلام قاصداً للاستتار وإن كان
 معناه ظاهراً لئلا كما أن الانكشاف لا يحصل بالصريح باستعماله وإن كان
 خفياً لئلا يعلم أن من لم يقل بأشياء الاستعمال في الصريح لا يشترط
 هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وأما **قوله** أي بالاستعمال الظاهر
 أنه نفس الضمير به وليس بظلام لأن هذا الضمير ليس عائداً إلى الاستعمال
 لعدم تقدم ذكره وإنما هو عائد إلى ما كان المناسبت عدم ذكره ليكون
 قوله بالاستعمال تعيماً وتصريحاً بأخذه من أصل عماداً على فهم من مورد
 القصة كما ذكره في الصريح **قوله** لا بقرينة أي لفظية أو معنوية **قوله** فأنها
 لا يتميز بين اسم واسم لا بقرينة تنضم إليها أي من تكلم أو خطاب أو غيره
 وهي مع ذلك حقيقة في معناها **قوله** فإن قلت الضمائر أعرف المعارف التي توجب

وَأَمَّا الْكِنَايَةُ

تقرير السؤال بوجه آخر إن يقال لو كانت الضمائر من الكتابات لتوقف بعضها
 عن بعض على القرينة فلم يكن أعرف المعارف مع كونها كذلك والجواب أن وضع
 الضمائر عام بمعنى أن الواضع وضع لفظاً أنت مثلاً لكل ما حطب ومع ذلك
 لا ينافي في توفيقها وكونها أعرف المعارف لا ينافي صحته في القرينة الظاهرة اللازمة
 لها حالة الاستعمال أو اللازمة بين الوضع والاستعمال فانه الشيء قد يوضع
 عاماً وبه عمل خاصاً وبالعكس وقد يتوافقان فإذا كونا أعرف المعارف
 لا ينافي كونها من الكتابات بهذا وأما جواب الشارح فلا يحسم مادة القول
 ولهذا عطفه بالتأمل **قوله** لكونها مستمرة المراد من ذلك أن ثبوت المراد بها
 فيتوقف أحكامها على إزالة ذلك التردد بدليل متصل بها من النسبة أو ما يتوهم
 مقامها من دلالة الحال كمال مذكورة الطلاق فيجب أن يقع بها الرجعي
 لأن الكناية إنما تعلل على المكتنى عنها وهذه الالفاظ كنيات عن صريح الطلاق
 والصريح لا يقع إلا بالرجعي فهذه الكنيات لا تقع بها الرجعي **قوله** مكن الأبرام
 ههنا بيان علاقة المجاز وحاصله أنها شملت الكناية من جهة ما يتصل بها
 من الأبرام كالباين مثلاً ظاهر باعتبار البيئونة مستمرة باعتبار الوصلة
 التي هي محل البيئونة فأنها تحمل وصلة النكاح ووصلة القرابة ووصلة الكناية
 وغير ذلك من الوصل فاستعمل لفظ الكناية وأضحت إلى الية ليرد
 أبرام المحل وتبين البيئونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بوجوب
 الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت باين كناية عن أنت طالق حتى يلزم
 كون الواقع رجعياً ولا يخفى ما في ذلك من التكلف **قوله** والحاصل أنها كنيات
 حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازاً وفي التحقيق تسميتها بالكنيات
 مطلقاً مجازاً فتأمل وفي بعض شروح الفروع في باب الطلاق لفظ يحتمل
 الطلاق وغيره فلا بد أن الكناية ما استمر المراد منه والمستمر في هذه
 الالفاظ ههنا الطلاق فيجب أن يقع بها الرجعي لأن هذه معني الكناية في الأصول
 لا الغنة فلا يحتاج إلى الجواب بأن إطلاق لفظ الكناية على كناية الطلاق
 بطريق المجاز **قوله** فتطلق المرأة على صفة البيئونة ولا يكون أنت باين
 بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز يلزم أن يكون رجعياً وهذا مبني على
 أن المراد في الكناية اللزوم بالعرض والملزوم بالذات كما ذكره في الشرح أما
 على قول من يكتفي في الكناية بمجرد إرادة المعنى الحقيقي فلا ينافي ذلك فيه
 فيلزم على هذا أن يكون الواقع بهذه الالفاظ رجعياً وبهذا يسقط ما ذكره

من العلة على المعلول في القوة والظهور الا ان المراد منها هو الثاني لان مقصود
المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك انما يحصل بالانتقال من المؤثر الذي
هو الدليل الى الاثر الذي هو الحكم وانما قيلنا بقولنا هذا لان المراد عند المتكلمين
هو الاول لان الاستدلال عندهم بالاشارة على المؤثر واعلم ان اضافة التأثير
الى الاول على سبيل التجوز لان المؤثر في الاحكام بالمعقولة هو الباري تبارك
وتعالى والاولى انما هي امارات وعلامات على نبوت الاحكام **قوله** فهو العمل
بظلم ما سبق الكلام له قال بعض الشافعيين لو قال المصنف ما سبق الكلام لاجله
بنسبة المستدل لكان اولي ليخرج من جهة النص لان النص ايضا سبق الكلام
لاجله غير ان النص فيه لامن جهة المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المصنف ترك
هذا القيد اعتمادا على الغرض لذكر الاستدلال قبيله وما قيل من الفرق بين عبارة
النص والنص ان النص من اقسام اللفظ والعبارة من اقسام المعنى ليس
بصحيح لان الاشتراك في الحجة يوجب الاشتراك في المحدود وما كانا مشتركين
في الحجة لان كلامهما سبق الكلام وجهان يشتركان في المحدود والابري ان زيدا الى
كان حيوانا ناطقا كان ان ناطقا فاعلموا واحاصل ان كلاما من النص والعبارة
اعتبر فيه النظم مع المعنى والفرق بينهما بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص تصرف
من جهة المتكلم والعبارة تصرف من جهة المستدل **قوله** حيث ان معنى العمل
بالاشارة عمل بالابري بظاهري من وجه باعتبار انها خارجة عن المعنى الموضوع
له الا بيري ان قوله تعالى وعلى المولود له رزق من سبق لاثبات نفقة الزوجات
على الزوج ولان لاجله وهذا هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاسباب
منعها بالاتفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع لمتناهية عنه والظالم
انما هو الموضوع له **قوله** فان قلت في سبب ورود هذه الاشكال اخذ السوق
في التعريف فتدبر ان الاستدلال بالعبارة مقيد بحسب الذات فورد الاشكال
قوله قلت الكلام وان لم يكن مستقلا فيقال بعض الشافعيين المراد بالسوق
تعريف النص ان يدل على منهوم مقيد بكونه مقصودا او غير مقصود ثم اعلم
ان الآية ظاهرة في اقامة النكاح نص في بيان العدد والاستدلال بالظالم استدلال
بالعبارة فان قلت الظالم مالا يكون سوق الكلام له والعبارة ما سبق الكلام
له فكيف يكون الاستدلال به استدلالا باريا وبينهما منافاة فالجواب ان المراد بالسوق
المعنى في الظالم هو السوق الاصل الى السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك
الكلام كبيان العدد في الآية المذكورة والسوق المراد في العبارة هو السوق

الفرق بين النص والعبارة

اي طعام الولادات

للمعنى

للمعنى الغير الاصل كإقامة النكاح فيكون الظالم بمعنى غير اصلي كإقامة النكاح
والمنافاة بين الظالم والعبارة لكونها مسوقين بمعنى غير اصلي وعلى هذا يكون
في النص السوقيان المعنى الاصل وغيره اذ النص هو الظالم مع زيادة وضوح فافهم
قوله اي تبركه من غير زيادة ولا نقصان تغيير لقوله بنظمه والمجموع قيد لانهما
الثابت بدلالة ان الحكم الثابت بها انما ثبت بزيادة على معنى النص لان الدلالة
هي المتقاربة من المعنى اللغوي لا عين اللغوي فالحكم الثابت بها متقارب
استفيد من المعنى اللغوي لامن نفس المعنى كالمعنى عن النافيف على ما سبقنا
ولو اخرج بالزيادة المقصود لكان له وجه لان الزيادة فيه ضرورة والدلالة خرجت
بقوله بنظمه فامل **قوله** حوز به اي بنظمه **قوله** لانه ثابت بمعنى النظم اي بمعنى
متقارب من معنى النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه ثابت بنفس معنى النظم
وهو معنى قولهم فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بمعناه اذ اللفظ يقطع النظر عن المعنى
لا يثبت بشي **قوله** لان الآدمي لا اختصاص فيدل على حقيقة الوالد بالولد
اما ملكا او نبيا والاول منفذ بالاجماع فتعين الثابت على وجه يترب عليه
فوايد على وجه لا يترب عليه مثلها بالنسبة الى الآدمي كالكفاية والكفاية
والكفاية واعتبارها بالمثل وغيرهما من الامور التي يغيرها بالاب **قوله**
فتعلمك عند الحاجة لان النسبة بلام التملك مقتضى مال الولد ثابتة
على قدر الامكان وماله لا يصير ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز له التصرف
في ماله بغير رضاه فاذا لم يكن اثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له حق
التملك عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويبقى على نبوت حق الملك له
سائل منها انه لا يحجب على جارية ابنه وان قال علمت انها وامر دانه لا يجب
الاعتداد بظنها لثبوت الملك قبل الوطء بناء على حق التملك ومنها انه اذا استنزل
جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن ويجب رد قيمتها
فقوله بغير عوض فيه نظر الا ان يرد بوجاهة النفقة فيملكه ان كان غائبا ويبيع
عروضه **قوله** والى ان الولد لا يشاركه في نفقة الوالد احد لان الشرع اوجب النفقة
عليه بناء على كونه الولد منسوب اليه لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها
وهذا في الصغير والبنات الصغيرة رواية واحدة وفي الكبير الزمن والبنات البالغة
يجب على الاب والام ان ياتيا بحسب ميراثهما من الولد في رواية الحسن عن ابي
صيفة وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزق
من غير فصل بين الصغير والكبير **قوله** الى انه يجوز ان يقع بينهما تغاير

في القطعية لان العبارة مقصورة قطعية ابدا والاشارة غير مقصورة
ولا دائمة القطعية والمقصود اقوى من غيره لزيادة اتمام المتكلم وكذا اذا
القطعي لعدم ما يطرأ من الاحتمال فلذلك كانت العبارة احق بالتقديم من
الاشارة عند التعارض هكذا قيل وفيه نظر لان كلامهما يغير القطع اذا لم يكن
احتمال ناش عن دليل وحقق انها قد يكونان قطعيين وظنيين والتفاوت
عند الترجيح لكون العبارة مقصورة وقت الاشارة **قوله** فقال عليه
السلام تفرد احد من فقهاءنا بشرطها لا تقصوم ولا تقصر قال ابن
ابجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف وقال البيهقي لم اجده في شيء
من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا من وجه من الوجوه عن
النبى عليه السلام **قوله** وفيه اشارة الى ان اكثر احيض خمسة عشر يوما
لان الشطر لغة النصف فاذا ماتت وعمرها ستين فيفقد ثلثين لا تقصوم
ولا تقصر وهو بناء على انها تحيض في كل شهر خمسة عشر يوما ولما قيل ان يقول
على تقدير ثبوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قاله الثاني لان بلغت
لحمة عشر سنة اذا حاضت من كل شهر عشرة وهو المراد هناك لان الغالب
اكثر احيض عشرة وماتت في ستين سنة كالحكمة للصلاة شطر عمرها مع ان ذلك
ليس نصفه بل ربعه لان الشطر يطلق على البعض توسعا **قوله** وهو معارض
باروي ابا امامة في الرواه الطبراني والدارقطني قد عرفت انه لا معارضة
لا ذكرنا واذا كان كذلك فكان ينبغي للشراح ان لا يذكروا هذا الحديث في مثال
التعارض بل يثبت بقوله تعالى للفقر والمهاجرين الآية كما مثل بها غلب الشراء
قوله والاشارة عموم كالعبارة على الاصح لان كلامهما ثابت بنظم الكلام
والعموم من اوصاف اللفظ وقال ابو زيد الاشارة لا يحتمل التخصيص لان معنى
العموم فيما سيقول الكلام فاما ما يقع للاشارة اليه من غير ان يكون سياق
الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى
يقبل التخصيص **قوله** واما الثانية بدلالة النص وهي المسماة بمفهوم الموافقة
ومفهوم الخطاب والثابت بمفهوم الموافقة بما هو المسمى بالثابت بمفهوم
الموافقة ومفهوم الخطاب والثابت بما هو المسمى بالثابت بمفهوم الموافقة ومفهوم
الخطاب **قوله** والمراد به اي بالمعنى اللغوي المعنى الذي يورثه كل سامع يورثه وضع
اللغة فيها كان او غيره والحاصل انه ليس المراد بمعنى النص في هذا المقام فظاهر معناه
لغة بل المراد منه معنى النص وهو ما يؤدي الى معنى اللغة ويكون مقصودا لبعض
الاشارة

الثابت بمفهوم الخطاب

من الشافيف في قوله تعالى ولا تقبل لهما آف الموزوم منه فان ظاهر معنى النص
حرمه الشافيف وهي كلمة تصبر وتبرم وسأمة وهذا المعنى اللغوي ينادي
بأعلى صوت ان المقصود منه رفع الازى حتى ان كل عارف باوضاع اللغة يعلم
منه ذلك باول السماع من غير تأمل وتوقف من على حرمه الضرب الشتم والقيل
لان الابداء فيها فرق لا بداء في الشافيف ويعلم منه ان الحكم يتعلق بمعنى المعنى
وهو الازى كانه قبل لا توذي لم يطل بهذا التقدير رغم العاقل الستم فندى انه
يدخل في تعريف الدلالة المقننى والمخزوف لانها ليس بمعنى المعنى على ان يثبت
المقننى شرعى والمخزوف عقلى والدلالة لغوى **قوله** يفهم منه لغة ايصال الالم
هذا هو معنى المعنى فان قلت المفهوم لغة انما هو نفس المعنى لانه الموضوع لللفظ
قلت معنى المعنى لازم للمعنى اللغوى فيفهم منه لغة ايضا اذ المعنى اللغوى كالعلة
للمعنى الثاني **قوله** ان ارى من الضرب معناه لتحقيق وهو استعمال آلة التاريب
ومعنى المعنى هو الايلام الذى يعنى اليه المعنى لتحقيق فيكون مجازة لتحقيقه والمجاز
لان اللفظ انما وضع لغناه فاذا اريد به اللفظ معناه ومعنى معناه فقد اريد به
ما وضع له وعينه ما وضع له وهو معنى الجمع **قوله** والاول باطل لعدم وجه بطلانه وثاني
يخرجه الى الكلام من الدلالة ويجعله فر قبل العبارة وذلك لان اشياء الحكم بحقيقة
او المجاز من قبيل الاستدلال بالعبارة فكذلك اعموم المجاز لان معناه جعل للمفهوم
بما راعى شئ ذلك الشئ عام بحيث تصير حقيقة فردا من افراده كوضع
القدم **قوله** قلنا لانتم انتم اريد من النظم معنى المعنى لغة انما يقال ان يقول
بل فهم منه معنى المعنى بطريق التنبيه على الغرض المقصود وخرق بين الادارة
والفهم والمخزوف انما يتأق على الاول وقد يقال نحن لما نسبنا الى الدلالة المعنى تحقيقى
بل معنى المعنى لانه المقصود وح لا بد والسؤال فتأمل **قوله** فمن حيث ان ليس
من تنمة الجواب بل الجواب انتهى عند الغرض والمقصود وانما هذا الكلام في الجملة
ليس في ايراده كثير فائدة بل لا حاجة اليه للاستفناء عنه بغيره والتوفيق
ومحتمل زاته التي سنذكرها الآن فهو تكرار بالنسبة الى ما بعده **قوله** يخرج
بقوله المعنى النص ان جعل قوله ما ثبت معنى من الاحكام بمثابة الجنب لشموله
بكل حكم شرعى وما بعده فضولى **قوله** ويقوله لغة الاقتصاء الاول ان
يقول المقننى وان كان من اطلاق المصدر وادارة المفعول **قوله** لان الاقتصاء
ثابت شرعا في الاولى ان يقول او عقلا فان المقننى قد يكون ثابتا بطريق العقل
كقوله تعالى واسئلكم فيه وهو مثل الاشكال في الفرق بينه وبين المخزوف

من الشافيف

بيان فتل الشاح

قوله والمخزوف ثابت علقا قال بعض الشراح المخزوف ثابت بنفس النص
لا بعناه لان المخزوف كالمذكور فهو خارج بقوله بمعنى النص ايضا تأمله **قوله**
لا اجبها ذاتا كيد لقوله لغة ليس كذلك بل هو فصل يخرج للقياس فان القياس
ليس من الدلالة عند المحققين من مشايخنا على ما سياتي **قوله** ولنه الرطلف
لا يضرب فلانا في تكرار فانه تقدم ذلك المثال الذي ذكره قبل **قوله** ولوقال
المص في التمثيل كونه الضرب الثابت لمعنى النهى عن التافيف المعلوم منه
الى نه النهى باعتبار دفع اللادى لكان اولى فيكون مثالا لما ذكره وهو الثابت
بدلالة النص فكان ينبغي ان يقول كونه الضرب الخ ليطابق ما ذكره ان
النهى عن التافيف مثال لدلالة النص للثابت بها **قوله** ويمكن يجاب
الخ قال بعض المحققين الثابت بالدليل قد يكونه فثبتا ثبوت الكفارة
في الاكل واما المعنى الذي تعلق به حكم فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه اهل اللغة
وقد بينا ان معنى اجباية في سؤال الاعرابي ثابت لغة معنوم لاهل اللسان
ولا يشترط كون الثابت بذلك المعنى في غير المنصوص مما يورث اهل اللسان
قوله فلان يجب في العمراولى لعدم العذر فيه **قوله** فان قلت المراد جواز
الآخرة هذا السؤال اورده الفاضل السمرقندى وعبارته وفيه بحث لان
المراد جواز الآخرة بدليل انه تقتل قصاصا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة
وانما يلزم لو كان المراد جواز الدنيا والآخرة وهو مخرج لئلا يلزم في القصص
قوله من حيث ان كلامهما ثبت احكام قطعا بلا شبهة قال بعض المحققين
الدلالة على قمين قطعية وظنية فالاولى كدلالة آف والثاني كاجاب الكفارة
بالاكل والشرب بدلالة حديث الاعرابي في اجابها بالوقوع المتهى والمثالي ان يقول
والقياس ايضا على قمين قطعي وهو ما اذا كانت علته منصوصة وظني
وهو ما اذا كانت العلة غير منصوصة ويمكن ان يجاب ان الاصل في الدلالة
القطعية وعدمه عارض والقياس بالعكس وح فتساويا في اثبات احكام
واجيب بان النص يقتضي ان يكون كل جناية جرم الا انه يرد عليه القصص
بدليل تجوز مجله وفي الكفارة لم يجز جرم مجوز الزيادة لان الدلالة دون
الاشارة وبالجملة النص جرمه الاصل لا تحقيق المثال واما جواب الشاح
فتقريره لانه ان المراد جواز الآخرة ولا يلزم في القصص لانه جواز المحل
من وجه والجاء المضاف جواز الفاعل من كل وجه فلان ثانيا بينهما ولو سلم
انه فيه اشارة الى نفي القصاص وجب بعبارة النص وهو قوله تعالى

منه القول مقدم على القولين
الساقيين هـ

فيه غلط الشيخ

النفس

الموت

النفس بالنفس والعبارة معقدة على الاشارة ويجوز ان يقول التسليم بوجه
آخر بان يقال ولو سلم ان المراد جواز الآخرة فلا يلزم ثبوت الكفارة بالدلالة
ويجوز ان تقرير الجواب يستلزم فقط لان القصص جواز المحل من وجه الجواز
المضاف الى الفاعل في الآية جواز فعل من كل وجه فلا يمكن اثبات الكفارة لانها
جواز الفعل من كل وجه في الخطا فلو ثبت في العمراولى المضاف الى الفاعل
جواز فعله من كل وجه بل بعضه ولو سلم انه ليس المراد جواز الآخرة فلا يلزم انه
يكون فيه اشارة الى نفي القصاص لانه وجب بالعبارة **قوله** صح اثبات
المردود والكفارات بدلالة النص دون القياس وذلك لان المحذور شرع
ما حجة لانام الى صلة بارتكاب اسبابها وفيه معنى العقوبة والذبح ولا يدخل
للراى في موقة مقادير الاجرام وما يصلح به ازالة الاثام وما يصلح به آؤها
فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراى بخلاف الدلالة فان مبناها
على معنى تضمن النص لغة فيكون مضافا الى الشرع واما ما علق به الشراح تبعا
لبعض الشراح من ان القياس فيه شبهة لشبهة بالراى والمحذور تدبر بالثبات
فلا يثبت بما فيه شبهة ضعيف لان هذه الشبهة غير مافعة من الثبوت لان كثرة
من اكدوا ثبت بدليل فيه شبهة كاجاز الاحاد والبيانات في مجالس الحكماء
كذا قيل وفيه تامل لان الشبهة في القياس في اصله لان الوصف الذي هو علته
غير منصوص عليه بخلاف اجاز الاحاد فان اصلها قول الرسول عزم وهو موجب
قطعا والشبهة انما هي في طريق النقل **قوله** اراد به القياس الذي تدر ك
علته بالراى فان قلت القياس يعم ما يقضى على علته وما لا نص عليها والمراد
لا بدفع الالبه ان كان ينبغي للنص ان يقتضيه بما يكون عليه مدركة بالراى قلت
القياس المنصوص علته بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت التقييم واما ما
ينبغي يتوهم دخوله لا ينبغي الاحتراز عنه ولان شمله ظاهر للاسم لان البقرة
للمعان دون الالفاظ **قوله** وفيه نظر لان الحكم في غير ما غنيت بعبارة النص
وهو ما روى في صحيح البخارى عن عمر رضي الله عنه عليه السلام انه الموقوف انه
موقوف على عمر رضي الله عنه في صحيحه ومسلم من حديث ابي عباس ان
عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال ان الله قد بعث محمدا عليه السلام بالحق والزل
عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها ورجم رسول
الله عزم ورجلنا من بعده والى خشيته ان طال بالناس الزمان ان يقول
قائل ما نجد آية الرجم في كتاب الله تعالى فنبطلوا بترك فرائضة ما نزل الله تعالى

اي قول المص
عقوبة وجزاء على كليات التي
على اسبابها وفيها معنى الظلمة
والكفارة شرعت مع

حل شريف
ص ١٣٣

فأرجح حق من زمان الرجال والنساء وكان محضنا ان قامت البيضة
واعترفوا به الله لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى ككتبت
والشراح رفعه وهو لا ينبغي اللهم الا ان يقال الموقوف له حكم المرفوع
في مثل ذلك لانه مما لا يهتدى اليه الراي والسلف رضي لم يحصر واشتوت
الحكم في غير ما غلب طريق الدلالة بل انما مطلوبه فيجوز ان يكون الحكم ثابتا
بعبارة النص ودلالة كما انبثت النقص بالخراج النجس من غير السبيلين
بالحديث وبالقياس على خراج من السبيلين **قوله** وذلك لم يكن لكونه
اعرابيا لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة لاوجب ايضا على غيره من
الاعراب ولم يوجب كونه موافقا للمرأة لان وقاع الرجل امرأة امر حلال
ومباشرة الحلال لاوجب عليه الجزاء فعلم انه لاوجب عليه الكفارة لانه
يقتضي كونه رمضان اجتنابا على صومه فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية
بطريق الدلالة لا بالقياس ظاهرا لثاني **قوله** الحديث موقوف في كتب
السنة عن ابي هريرة رضي قال اني رجل النبي عم فقال بملكك واهلكك
فقال عليه السلام ما لك قال واقعت على امرأة في رمضان قال عم
بل تجب رقية بعقوبتها قال لا قال فهل تطيع ان تصوم شهرين متتابعين
قال لا قال فهل تطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاني
النبي عليه السلام بنفق فيه ثم قال تصدق بهذا قال اعلى افرقني يا رسول الله
فواته ما بين لا يتسها به يد المومنين اهل بيت اخرج الى منى ففعلك رسول
الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجره ون لفظ ثيابا ثم قال خذ
فاطمة اهلك وفي لفظ زاد الزمري وانما كان رخصة لك خاصة وله ان
رجلا فعل ذلك اليوم لا يمكن له من التكفير قال المنزري قول الزمري
ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب
الكفارة على من افطرن رمضان باي شيء قال لا ثم انه باي شيء احدث
بقوله كلها انت وعيالک انتهى وجهه والعلماء على قول الزمري **قوله**
فتجب على غيره اي غير الاعراب اذا افسد صومه بالاكل والشرب في عبارة
الشراح ثمانية يحتاج الى تنعيم وهو ان يقال فيجب على غيره عند وجود
هذه الجناية ويجب ايضا بالاكل والشرب في ان يكون الصوم الكف عن كل
شئ علم لزوم العقوبة على من فوت الكف عن بعض ما يلزم بلزومها على فوت
الكف عن البعض الا ان حكما للعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على

الموقوف ان يروي الحديث منه الى
الصحيح في قوله لا يوجب
قال انه يفعل كذا او كذا او كذا
بكذا او كذا او كذا
ان لا يثبت في اجماع
الوصف عند الإطلاق ما روي
عن الصادق عليه السلام
او من ذلك
او من ذلك
ويؤتى شدة
وفي رواية فضرب يده على صفحة
عنقه وقال لا املك الا رقبتي
هذه
القول كمال معروف بالمدينة
وبهتة عشر خلا وقد عرزا
في مختار الصحاح ٥

الاجتهاد واعني بعد حصول الجعليين يحصل العلم الثالث ويقيم كل عالم ربا
ان المؤثر في لزومها تقويت الركن لاحصول ركن **قوله** ولو سلم انه غير معقول
ولكن لا يثبتها بالقياس بل بالدلالة قلت بل هي ثابتة بعبارة النص وهو
ما روي الدارقطني من حديث ابي هريرة رضي ان رجلا اكل في رمضان فامر
النبي عليه السلام ان يعق رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا
قوله ولان معنى النص علة لكلام تقويمه ولو قلنا بان العموم من صفات
المعاني كما قاله اخصاص ومن وافقه لما كان ايضا له عموم لان معنى النص
تناقض والتناقض باطل لا يليق بآلة الشرع **قوله** بيان ان حاصلة انه
لما ثبت بدلالة النص ان الاذي هو العلة لحرمة التافيف والاذي له حقيقة
واحدة وان كان يوجد في حال كثيرة كالضرب والشم والقفل وغيره خاصا
كان الشرع قال هذا الوصف ايا وجده وجد حكمه وهو المرتبة في وجده الوصف
ولا حكم له لم يكن علة للمرتبة فكانه قال هو علة للمرتبة وهو ليس بعلة وهذا
تناقض لا يليق بآلة الشرع فيكون باطلا وما لم يمتد الباطل فهو باطل فان
قيل الحكم قد يخالف من العلة لما في فعله او شرعا كخلف اخصاص عن القفل
العدد في صورة الاب والجد عن الزنا مع جارية ابنه والتخلف لما في لا يخرج
المعنى عن العلية فلما يلزم كونه علة وغير علة فالجواب ان التعليل المذكور
على قول من لم يجوز تخصيص العلة لما في وهو ذهب المص كما سبق في باب
القياس اما من جوزة ثبت على عدم جواز تخصيص الدلالة بوجه آخر
فان قلت كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة ولما رة المكان خص منه
قدر الدرهم وهي ثابتة دلالة كما تقرر في الفروع قلت لانتم انتم مخصوص بل حكم
في المكان بقدره في الثوب وفي الثوب ذلك عفو فكذا في المكان **قوله** هذا
تعليل لثبوت الحكم بالنقص فحتم ان يرد بالحكم هو المقضي مع حكم لانها حكم النص
لان النص لما اقتضى صار المقضي حكمه ثم حكم المقضي صار حكما للنقص ايضا لا حكم
حكمه وحكم حكم الشئ حكم ذلك الشئ يعني ان النص اقتضى المقضي مع حكمه ليصح
معناه ويحتمل ان يرد بالحكم هو المقضي وان يرد به حكمه ويرجع هذا الاحتمال
قوله او تعليل لاشترط تقدمه اي الحكم اذ المراد بالحكم المشروط تقدمه في العبارة
هو حكم المقضي المقبر عنه بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقضي وبالعكس
ضرورة لانه حكمه **قوله** لا على المقضي كما حمله بعض الشارحين يعني بعض الشارحين
حمل الثابت في عبارة المتن على المقضي وبني الاقتضاء في معناه صحيح وهو المطلوب

عبارة اشارة دلالة اقتضاء

وبعضهم حمل الثابت على الحكم والاقتضاء على معناه **قوله** واللام فيه اى في
 الاقتضاء بدل عن الاضافة الاولى ان يقول بدل عن المضاف اليه ويوضح
 الى النص **قوله** لان المقسم الى الاقسام الاربعة وبى العبارة **قوله** والاشارة
 والدلالة والاقتضاء **قوله** فلو كان الثابت باقتضاء النص هو مقتضى
 لم يكن من اقسام الحكم فان قلت قد قلتم بان مقتضى حكم النص لان النص
 اقتضاء فتصدق عليه المقسم قلت ليس المراد بقولهم مقتضى حكم النص
 في الحقيقة الحكم المصطلح لان الحكم من قبيل المعاني والمقتضى لفظ وانما أطلقوا
 عليه لفظ الحكم لكون النص اقتضاء وانما اقتضاءه لاجل ثبوت معناه فالثابت
 باقتضاء النص انما هو حصول حكم مقتضى وثبوت مقتضى ضرورى لاجل
 اقتضاء النص حكمه **قوله** فلانما حملناه الصواب اذا حملنا لان المقام مقام اذا
 محال لولانه حمل على ذلك **قوله** حصل من اى في تعريف الحكم تعريف مقتضى لانه
 حكم فاذ اشترط تقدمه على النص يلزم منه اشتراط تقدم مقتضى ضرورة لانه
 لا يثبت الا به **قوله** بخلاف العكس وهو لا يلزم من تعريف مقتضى تعريف الحكم
 اذ لا يلزم من تقدم مقتضى على النص تقدم حكمه فتأمل **قوله** والقول الذى هو
 مقتضى دون للفعل الذى هو القبض فلا يجوز ان يسقط بالقول ما لا يحتمل السقوط
 بحال وهو القبض في الية لان الاقوى لا يبطل بالادنى فبقدر القبض في الية لا يقضى
 في البيع الفاسد وان كان شرطاً لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العقد عن الامر
 فيما اذا قال اعتقه عني بالقبض وبنابر ورط من الجمل لان القبض ليس شرطاً أصلياً
 في البيع الفاسد بل لبيان ان الصحيح يعمل به وانه الفاسد ملحق به لا اصل بنفسه
 فيبطل السقوط نظراً الى اصله بخلاف الية فان القبض فيها شرطاً أصلياً
 لا يعمل الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى
 بثبوت في ضمن العقد **قوله** لا يصح الثابت به اى بالاقتضاء وهو مقتضى
 كالبيع مثلاً واللام يبق مقتضى **قوله** الا عند التعارض بينهما بل كان احدهما متيقناً
 والاخر نافيّاً فيكون الثابت بالدلالة اولى من الثابت بالاقتضاء لكونه ثابتاً
 بالمعنى اللغوي بلا ضرورة من الثابت باقتضاء التعارض الحقيقي الذى وجب
 فيه التساوى ذاتاً ووصفاً حكم التماثل والمصير الى دليل الا اما التعارض
 الذى للترجيح فيه مدخل فهو التعارض المجازى الذى وجد فيه التساوى ذاتاً ووصفاً
 واذا قدم العمل بالدلالة على العمل به من باب اولى وتماثل ان يقول مقتضى لازم
 للنص وقد يكون ذلك عبارة فخرج الدلالة والاشارة تبرج على العبارة والى باب

بيان خلة
 فيه تقديم ذاتية وشيئاً في مقتضى
 شرطاً وقوله وهذا اى الفرق المذكور

ان ذلك

ان ذلك يلزم ضمناً والصنميات لا تدخل تحت القواعد **قوله** فاعتقه لا يجوز
 البيع المناسب ان يقول فان اقتضاء هذا القول يستدعى تقديم صحة البيع
 شرطاً لوقوع العقد ودلالة النص الذى ورد في حق زيد بن ارقم لا ينافي
 قوله والاقتضاء يدل على الجواز روى عن ابي اسحق السبيعي عن امرأته انها
 دخلت على عاتبة رضى فدخل معها ولزى بن ارقم فقالت يا ام المؤمنين
 انى بعوت غلاماً غلاماً من زيد بن ارقم فباعتها واني اشبعته منه بتمانية
 نقد فقالت لها عاتبة رضى بنى ما شئت وبشئ ما شئت ان جهاده مع
 رسول الله عليه السلام قد بطل الا ان يتوب رواه الدارقطني **قوله** فخرج الدلالة
 على الاقتضاء فنقول بفد البيع وبطلان العقد **قوله** لكن لقائل ان يقول
 لانتم المعارضة اذ من شرطها تساوى المجتنبين الى قلت التعارض الحقيقي
 الذى وجد فيه التساوى ذاتاً ووصفاً حكم التماثل والمصير الى دليل الا اما
 التعارض الذى للترجيح مدخل فهو التعارض المجازى الذى وجد فيه التساوى
 ذاتاً ووصفاً وهم انما مثلاً بذلك استنبطنا من الحقيقة المعارضة فلا يقتر عدم
 مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وبقى ذلك فخرج
 النص والاثبات صورة المعارضة كحانية واذا لم يحصل حقيقة المعارضة اذ لم
 يورد والذلك مثلاً لا يصححها ليعدل عن هذا الاستنباط الى **قوله** ولان عدم
 الجواز معطوف على المعارضة اى لانتم عدم الجواز **قوله** وهذا اى الفرق المذكور
 بين مقتضى والمخوف منه بعبارة المتأخرين واليه مال شمس لانه وتابوهم المص
 لانهم لما راوا في بعض افراد هذا النوع عمومًا مثل طلحي ففك فان طلاقاً غير مذكور
 ونية التملك والعموم فيه صحيحة فسموا ما يقبل العموم مخدوماً ولا يقبله
 مقتضى **قوله** لكن هذا الفرق غير صحيح الى ان جاب بعض الفضلاء عن الاول باننا لا
 ان تقديم مقتضى يؤدى الى التغير المذكور الا ترى ان يقول المأمور عند الاشتغال
 اعتقت عبدى عنك حتى لو قال بعته منك بالقبض درهم واعتقه لم يخرج عن
 الامر بل كان مبتدأ ووقع العقد عن نفسه ولو لم يتغير ولكن لانتم
 ان مثل هذا التغير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نسب الفعل اليه
 ولم يتغير به معنى الكلام الذى قصد تصحيحه والتغير الذى لا ينافي الاقتضاء وهو
 ما يقع فيه ذلك الا ترى انهم قالوا ان المخدوم عند التصريح به يتحول حكمه عن
 المذكور الى المذكور ولا يوجد هذا التحول في مسئلة الاعتاق وعن الثاني ان
 لانتم ان تلك الآية من قبيل المخدوم بل من قبيل مقتضى نص عليه العلامة الشافعى

حل شرطه

وهنا تقديم ذاتية وشيئاً في مقتضى
 فانظر في الصافي في التوبة
 في آخرها بهذه الاشارة

في شرحه المختار حيث قال ومن نظائر مقتضى قوله ثانياً فقلنا ان ضرب بعضنا
 الجواب فخرجت نعم علماء العربية بعدون الكل محذوفاً ولا يبرقون بين مقتضى
قوله لان المصدر في قوله طلق نفك يعني طلق نفك ليس بباب الاقضاء
 ولان المحذوف لان المصدر في **قوله** فصار اي فكان المصدر مذكوراً فيه لغة فتصح
 نية التقييم في ذلك ان نقول المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية على الافراد
 والعموم للافراد دون الماهية **قوله** وهذا الفرق انما يصح لان الماهية لا تستلزم
 ان مثل واستلزم الترتيب من باب المحذوف لعدم دلالة الكلام لغة على حذف
 الاصل بل ثابت عقلاً كما تقدم قريباً وحاصل الفرق بين مقتضى المحذوف
 كما اختاره شمس الترتيب وغيره الاسلام ومن تابوها شكل وكذا جعلها من قبيل
 واحد كما اختاره القاضي ابو زيد ومن تابعه لان علمائنا اتفقوا على ان مقتضى
 لا عموم له والمحذوف له عموم بالاجماع فلا يمكن جعلها من قبيل واحد والتحقيق
 ان مقتضى ان كان امراً اصطلاحاً فلا مشقة في الاصطلاح فان لكل طائفة
 ان بصطليها بما شاذ وان كان غير اصطلاحاً فلا بد من سبرج فذهب ان التقييم
 الدليل على ما ذكره لا يقال لو جعل المحذوف غير مقتضى بصيرتها فاشاً فبطل
 المحصر في الاربعة المذكورة لانا نقول المحذوف لما كان كما ذكرنا كان له حكم القياس
قوله فقالوا في تعريف جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحح المنطوق اي سواء
 كان شرطاً او عقلاً او لغة **قوله** اي وهو مقتضى الملك اي بسبب الملك كالباع
 ضرورة ان لا يعتق فيما لا يملك ابن آدم ولا ملك بدون السبب ولكن مقتضى
 الامر ذلك السبب ولم يذكر ايجازاً والشارح جعل الملك حكم الامر اختصاراً
 بخلاف السبب بناء على ما اختاره اولاً من ان الثابت باقتضاء النص انما
 هو حكم مقتضى لان المقسم هو الحكم لكنه صرح به بعد **قوله** فيثبت البيع مقتضى
 على الاعتاق لانه يزيل الشك المتوقف صحة الاعتاق عليه فكانه قال مع عبداً
 عنى بالف وكن وكيلاً باعتاقه هكذا قدره غالب الشراح قبل هذا التفسير غير
 مستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه لان كان المنطوق
 هو هذا التفسير وكانهم لما اختاروا هذا التفسير ليحقق في هذا البيع عدم قبول
 بخلاف ما ذكره الامام البرغوثي من ان الامر كانه قال شرطته منك في عتقه
 عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التفسير احسن من جهة انه جعل
 عنى متعلقاً باعتقه على معنى اعتقه نائياً عنى ووكيلاً لاصل البيع وعلى التفسير
 الاول يكون صلة للبيع وهو ليس بظاهر لا يقال باعتقه عنك بل منك والتحقيق

مطلب
 علماء العربية لم يفرقوا بين
 مقتضى والمحذوف

كالمتقيدون من
 الاصوليين

مطلب
 واستلزم الترتيب ليس بباب
 المحذوف

ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على معنى تعيينه معنى البيع فكانه
 قال اعتقه عنى متبعاً بالف **قوله** فيثبت البيع شرط مقتضى وهو العتق و
 شرطه كالمالك واهلية الامر الاعتاق دون شرط نفسه **قوله** ولان في صحة
 ونعمه عنى عندهما يقع العتق عن المأمور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون
 القبض ولم يوجد فممكن تنفيذه على الامر ذلك ان تقول لو كان القبض شرطاً
 لما ثبت الواجب بلا قبض الوهب له اذا حلف لا يهب ويجوز ان يقتض
 شرط ثبوت الملك واما يجوز فثبت قبله كذا ان بعض شروط الهدية وهل القبول
 شرط الملك ايضا ذكره الشيخين لو ذهب شيئاً فقبضه من غيره قبول صح ومملكه
 لوجود القبض لا يقال الهبة تلك من غير قبض اذا كانت العين في يد الموهوب
 فانها تلك مجرد والهبة لان القبض ثابت حكماً **قوله** لان موجب ذلك اي هذا
 البيع عدم يجوز مطلقاً من غير معارضة نص له لاشتماله على شراء ما باع باقول
 مما باع قبل نقد الثمن وذلك مفيد لافيه من شبهة الربو لان الباع اثبت فحصل
 بيع الف درهم من غير عوض ولا ضمان يقابل له لان الالف بالالف نقاشاً
 بقي للبايع الف من غير عوض ولا ضمان لان الثمن لم يده خل في ضمان البائع
 فكان هذا بيع مالم يضمن ويجوز ما ذكرنا من انهم انما مثلوها بذلك استيناساً
قوله ولا عموم له اي للمقتضى عندنا علم ان محل الخلاف فيما اذا كان صحة
 المنطوق موقوفة على تقدير امر وامكن تقدير امر بغير قيم الكلام بكل منهما
 اما اذا كان امراً واحداً استيناساً لذلك كان عمله في الخصوص والعموم محتمل
 فظهر ان الخلاف كما اذا قال جماعة اعتقوا عبداً عنى بالف درهم فانه
 يقتضى بيعوا عبداً وهو عام لا محالة **قوله** فان قيل مقتضى يجوز ان يكون
 عاماً في قوله اعتق عبداً عنى كذا فان مقتضاه بيع عبداً عنى ثم كن وكيلاً
 في اعتاقهم والمج الصنف للعموم وحاصل الجواب ان هذا ليس من عموم مقتضى
 بل العموم مقتضى بقدر ما يصح المذكور والفرق بينهما ظاهراً عند التامل **قوله**
 هذا نتيجة اختلاف بيننا وبين الشافعي في صحة يصدق لان وجود المتعوق
 في الخارج لا يكون بدون وجود المفعول كما لا يكون بدون الزمان والمكان
 فنصار المفعول مقتضى ولا عموم عنده فيصح فيه نية التخصيص كما لو قال
 لا اكل الاكل **قوله** لا يصدق قضاء ولا يمانية لان الاكل اسم للفعل والمأكول
 محل الفعل والفعل ليس سماً للمحل ولا دلالة عليه لغة لكن الفعل لا يكون بل محل
 فيثبت المحل مقتضى في حق ما تلفظ من الاكل ولا عموم للمقتضى فيلحق بالخصوص

المتن

والكلام الذي يرد على
 رتبين على قوله وانما
 سبق التفسير ان هذا تقدم
 وتأنى

لازم الاقل فيما ثبت ضمنا اذا مقتضى فيما واد الملقوظ غير ثابت فيبطل **قوله**
لان التكرار وقعت في موضع النفي المناسب ان يقول في موضع الشرط لان
الشرط مثل النفي في اعادة العموم **قوله** فان قلت ان قوله السوال سئلانه
لا يصح بنية طعام دون طعام بناء على ان مقتضى لا عموم لكن لم لا يجوز
ان ينوي اكله دون اكل على ان يكون العموم في الاكالات فان دلالة الفعل على
المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيكون كونه مكررا في سياق الشرط
يتركز ما هو صريح به بخلاف اكلت اكله فانه يصدق في نية اكل دون اكل **قوله**
قلت المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل
توقف الكل على الجزء وبالدال على نفس الماهية مع متاركة الزمان فلا يكون
عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في قول لا اكل اكله فانه عام اتفاقا وفيه
نظر لان المصدر حملا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو
ايضا ليدل الا على الماهية وهذا صرحوا به لا يشي ولا يجمع بخلاف ما يكون
للمنوع والمرة ايضا ذكره لجامع الصفة انه لو قال ان خرجت فعدى حوزي
المتفرقا حصة صدق ربانية ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو مكررا في موضع
النفي فيتم وتقبل التخصيص فان قلت ان حيث باكل كل ماكول ولا مفرح للعموم
سوى هذا الجواب انما حيث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله ان اكلت
معناه ان وجدته ماهية اكل وذلك بصريح كل فرد من افراد الاكل **قوله**
بخلاف لا اكل اكله كان المناسب ان يقول ان اكلت طعاما ليطابق
المثال المتقدم في الابداء بحرف الشرط الا ان يقال الشرط كالنفي معنى ولا
يجوز في المثال ولما اصل ان انية انما تعل في المنطوق لا في ما ثبت ضمنا ضرورة
التصحيح **قوله** اعلم ان ايراد مسألة الاكل من قبيل مقتضى على قول من شرط
ان يكون امرا شرعيا مشكلا في واجب بان الصفة الشرعية موقوفة
على الصفة العقلية وهي على مقتضى فيكون صفة اكلت على الاكل شرعا موقوفة
على اعتبار ما يكون **قوله** الا ان يقال ان مقتضى هو الذي يثبت له تصحيح
الكلام شرعا او عقلا اقول اما على قول من لم يشترط ان يكون شرعا فظاهر
واما على قول من يشترط فالاكالات غير خدفع **قوله** لكن يفقد الوقي اي على
هذا التفسير الج وقد تقدم الكلام على ذلك **قوله** الا ان دلالة على مصدر
قائم بالموصوف اذ كل اسم مشتق يدل على مصدر قائم بالموصوف لا على مصدر
قائم بالوصف والنية انما تعل في طلاق هو فعل الزوج وليس بثبت لفظا

دون ان يفرار الا لان في الفعل
على الزوج بل على مجرد الماهية

بل اقتضاء

بل اقتضاء التصحيح المنطوق القايم بالماهية على وجه شرعي للاختيار لما في ثبوت
فلا يقبل العموم **قوله** وانما التطبيق امر شرعي فان قيل الثابت من قبل الزوج
بطريق الاثبات ثابت بقوله انت طالق فيكون متساويا فكيف يكون ثابتا اقتضاء
والمقتضى مقدم فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بنية طلاق ثلثا فيصير
نية الثلاث فاجيب بان هذا اللفظ وان كان انشا شرعا لكنه اجزاء لغيره وليس
معنى كونه انشا في الشرع انه تعل عن معنى الاخبار بالكلمة ووضع لا ينعى الطلاق
بحيث يكون مدلوله الحقيقي ذلك بل معناه انه يتوقف صحة مدلوله اللغوي على
ثبوت هذا الامر من جهة الحكم فيعتبر الشرع التبعي بطريق الاقتضاء تصحيحا
لهذا الكلام فمن حيث ان هذا الامر لم يكن ثابتا وقد ثبت به اللفظ يستحق
انشا ولذا كان جعله انشا ضرورة حتى لو امكن العمل بكونه اجزاء لم يحل
انشا وان يقول للمطلقة والمنكوتة احديكما طالق لا يقع وفيه نظر لقطع
بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية ولا معنى للانشا الا هذا
وانشا لا يوجد فيه خارجية الاخبارا عن احتمال الصدق والكذب للقطع بخلقة
من يحكم عليها باحدكما وايضا لو كان طلق اجزاء لكان ما صيغ فلم يقبل
التعليق اصلا لانه يتوقف امر على آية وايضا كل احديهما فيما اذا قال للمطلقة
الرجعية انت طالق الزقي بين ما اذا قصد انشا طلاق ثان وبين ما اذا اراد
الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كونه من قبيل الانشا ظاهر وثبتت
الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كونه الصيغة جبرافا **قوله** لم لم يخرجه
الثالث في مقتضى هذا الاعتبار وهو ان الثالث واحد اعتباري ولا يصح
نية الجواز الا في اللفظ كنية التخصيص فان قلت قوله طلقك مثل طلق
فيل بنية الثلاث قلنا لانه اجزاء يقتضي وجود المجزئة ضرورة لثبوت صدقه
وهي ترفع بالواحدة لان مقتضى لا عموم له بخلاف طلق فانه امر له اثر في الجاد
المأمور به وهو الطلاق فصار مذكورا حكما فيصير التعميم فيه **قوله** واما في قوله
انت باين ان جواب سوال تعدسه انه قلتم انت المصدر الثابت من الحكم
امر شرعي فيكون ثابتا اقتضاء فلم يصح فيه نية الثلاث فكذا الثابت بقوله
انت باين امر شرعي فينبغي عدم نية الثلاث وتقريره اجواب ان ثبوت المصدر
بهذا ان كان اقتضاء الا انه متوقع في نفس الحقيقة يقطع الملك دون العمل
والى غلبه يقطعها معاني حق الزوج طلاق من تعيين المراد بالنية اذ لا يمكن
اجتماعهما معا فانما في الكامل ثبت الحد ضمنا لا قصدا ولا يصح نية الثنتين

بيان استدلال الفاسد

لأنها عدد محض فلم تدع الضرورة اليه فلو نوبنا ثبت ما تنفذ به الضرورة
وهو الأكل ونفى ما زاد عليه **فصل التخصيص** اعلم ان المصنف لما فرغ
من الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعية شرع في بيان
الاستدلال الفاسد لانه يقع الاحتمال على علمه ايضا لرفع شبه الخصوم
وقدم للاستدلال الصحيح لكونه مطلوباً **قوله** المراد به الى اي ليس المراد
من العلم ههنا المصطلح الخوي بل ما دل على الذات فقط سواء كان
علماً اصطلاحياً كزبد قايمة او اسم جنس كالماء وكالذهب بالذهب الحديث
قوله يدل على اختصاص المراد بالخصوص هنا تفرد الحكم بالخصوص عليه
وهم الشافعي انما نسب هذا الى بعض اصحابه كالابن بكير الدقاق وابي حاتم
فاطلاق الشارح فيه نظر **قوله** ويقال له مفهوم المخالفة هذا قسم
من اقسام مفهوم المني لانه عند بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة اللفظ
الى مفهوم ومنطوق وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق
وجعلوا ما سميناه عبارة وشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة
المفهوم ما دل عليه اللفظ لان محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافق
وهو ان يكون المكوت عند موافق احكام المنطوق ويسمونه فحوى
الخطاب ولفظ الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة
وهو ان يكون المكوت عند مخالفا للمنطوق ويسمونه دليل الخطاب
وقسموا انما منها التخصيص بالذكر ويسمونه مفهوم المعنى ومنها منقضى
الصفة ومنها مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلالات الفاسدة **قوله**
ثبت اي احكام المكوت عند ثباته بدلالة نص ورد في المنطوق
وفي بعض الشروح حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المكوت عند ثباته
بدلالة النص او بالقياس قال بعض المحققين تخيل ان يكون هذا على سبيل
اللفظ والنشأ بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة
على ما هو المذكور في اصول ابن حجاج وغيره وتخيّل ان يكون الثبوت بدلالة
النص في صورة الاولوية والمساواة اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم
في المكوت عند على الاجتهاد والقياس اذا توقفت **قوله** فوصفها بالسوء
لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوء يعني لا يكون له مفهوم لوقوعه
سؤال حادثة وعدم الوجوب في غير السائمة استبعد من قوله عليه السلام
ليس في العوازل والموازل صدقة **قوله** كقولنا عليه السلام الماء ماء

العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول
غيره بوضع واحد

مطلوب

الفق بين المفهوم
والمنطوق هـ

رواه مسلم وابوداود وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري ورواه
احمد والنسائي وابن ماجه والطبراني من حديث ابي ايوب ورواه الطحاوي من
حديث ابي هريرة **قوله** فهم الانصار عمن هذا الحديث عدم وجوب الاغتسال بالاكسال
وهو عدم الانزال لغتور الشهوة وانكرا الذكر بعد الايلاج يقال كسل الغسل
اي صار ذاك كسل كذا في الغايق اذ المراد بالاكسال الاقول في الحديث ماء الاغتسال
وبالاء اثنا ماء المني ويخلى الى ان لا غسل على سبيل الوجوب الا من المني **قوله**
والا يلزم الكفر في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل
فاللزم ومثله بيان الملازمة انه ج يلزم من الاول ان غير محمد من الانبياء المقترنين
ليس برسول الله وهو كافر ومن الثاني ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كافر
لوجود الباري تعالى فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرط مفهوم المخالفة
وهو هنا ممنوع لجواز ان يكون المقضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار
برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى النص صريح بالآية
قلنا لا يتحقق مفهوم القلب اصلا لان هذه القاعدة حاصلة في جميع الصور
قوله ولما قل ان يقول رسالة محمد عليه السلام ان يمكن ان يجاب بان الاعتقاد
لا يكتفي بهادالة الا لزام ولا يقول عليه باطل لانه من التصريح بالملازمة صحيحة على ان
موجب كلامنا ان التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه ويلزم من دلالة ذلك
واما الاستدلال المذكور فامراً في رد الاشكال بهذه العبارة وهو انه
انما يلزم ذلك ان لو لم يدل الدليل على وجوده وصحة ثبوتهم لكان اول **قوله**
مخوقوله عليه السلام حسن في الفواشق يقتلن في اكل والحرم الزواب والحذرة
والعقرب والفارة والكلب العقور متفق عليه وفي رواية مسلم الحية يدل
العقرب **قوله** وفيه رد لقول عبد الله التلي صوابا بان عبد الله فانه ذكر في التذكرة
الرفعية باعلام الحقيقة التلي بالشاء المثلية والجيم محمد شجاع البغدادي
ابو عبد الله تفرقة على الحسن بن زياد اللؤلؤي وصنف التصانيف المعتمدة
وحكيته اقواله وهو الذي فاق فقيه ابي حنيفة واجتمع له واظهر علمه وقراء
بالحديث وقال في الجواهر المضيئة التلي بفتح الشاء المثلية وسكون اللام
والجيم محمد بن سجاع هكذا سمعته وصحفه بعضهم بالباء والحاء وهو غلط
قوله على قوله عليه السلام ثلاث جهنم جد من جد ومن جد الكناج والطلاق
واليمين لم يوجد بهذا اللفظ لكن اخبره الطحاوي من حديث ابن عبد الله الانصاري
بلفظ العقاق بدلا عن اليمين وقد غفل عنه ابن ماجه فقال واخا داود بكر الحنظلي

ورودها وانما لا تقع والاولى اصحاب السنن الا انهم لم يلقوا الرجعة بدلا
 عن اليمين وحسنه الترمذي وصححه الحاكم واخرجه الحارث في مسنده من حديث
 عباد بن الصامت رفعه لا يجوز اللقب في ثلث الطلاق والنكاح والعنق
 فن قالها فقد وجب ولا ينزح في الكمال عن ابي لم يرد رفعه ثلث ليس فيها
 لعب من تكلم بشئ منهن فقد وجب عليه الطلاق والعنق والنكاح وفي سائر
 غالب بن عبد الله وهو متروك ولعب الزراق عن ابي زرور رفعه من طلق وهو
 لاعب فطلاقه جائز ومن يكح ومن اعتق ولعب الزراق ايضا عن عمر وعليه
 قال ثلث لا لعب فيهن النكاح والطلاق والعنق موقوف وزاد في روايته
 عنها والنذر والعفو عن القصاص **قوله** من هذا القبيل اي ما قاله العلامة
 النسفي من اجواب **قوله** لان النص لم يتناول اي ما رواه المخصوص فيه
 ارجاع النصير الى غير مذكور على ما لا يخفى لكن قد يقال المرجع يعلم من سياق الكلام
 فهو متعلق ذهنا بقوله تعالى رده على **قوله** فكيف يوجب نصيا او انبيا **قوله**
 لتحديد المعنى ان النص لما لم يتناول ما عدا المخصوص عليه فن المبالغة ان
 الحكم في غير المخصوص عليه نصيا او انبيا وذلك ان تقول نحن لانثبت الحكم
 بل نثبت ضمنا وكم من شئ لا يثبت قصدا ونثبت ضمنا واجواب اننا لانعلم
 انه يقع ان يثبت ضمنا وانما ثبت الشئ في ضمن الشئ اذا لم يكن بينهما منافاة
 وهي ثابتة بين النفي والاثبات **قوله** فنقول فائدة ان يتأمل المجتهد في علقته
 بالنص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد وشوابه ويجوز ان يكون الفائدة
 تعظيم المذكور واظهار شرفه والالتزام بذكره والاعتناء به على غيره او ليكون
 المسمى اظهر من غيره والسبق الى اللسان لقوله عليه السلام من اعتق شركا لمن عبد
 فان العبد اسبق الى اللسان من الالة **قوله** فاقسم مقامه كما هو شأن احتياط
 الشرع في ارادة الحكم على المنظمة اذا حلفت المنية فكان هذا قول هذا بموجب
 العلة حيث اثبتنا المدعى بعد ما سلمنا دليل الخصم وهو الاستعراق المقتدر للمصنف
 هذه اذا اورد مفهوم اللقب في نصوص الشرع اما اذا اورد في عبارة المصنفين
 في العلمية فيفيد قصر الحكم على المذكور اتفاقا وهذا لا يفتت حكمهم على ذكر
 محتررات القيود الا ان قامت قرينة بخلافه ففعله **قوله** والحكم انما اضيف
 الى مسمى بوصف خاص الى الموصوف بوصف خاص ان ليس المراد بالوصف
 النعت النحوي بل ما يفيد تعليل الاشتراك **قوله** او علق بشرط ويسمى ذلك
 عندهم بمفهوم الشرط وقد اختلف العلماء في صحة الاحتجاج بهذين المفهومين

مصلحة
 يرجع النصير الى متعلق
 ذهنا

تعليلات
 تخصص الزك

مهم جدا
 مفهوم صفة
 مفهوم شرط

فذهب

فذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي واحمد وابو الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء
 والمكاتبين وابو عبيدة اللخوي ومن وافقهم الى صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط
 بعض من لا يقول بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كما بنى شرح وابي الحسن البصري وزم
 اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي
 والبقالي وبعض المكاتبين **قوله** وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا لالاية
 الطول الفصل والفتى والفتاة اثبات والشابة ويسمى العبد والامة فتى
 وفتاة وان كانا كبيرين لانها لا يوقران توقير الكبار لرتبهما **قوله** اوجب للبراءة
 عند عدم الشرط او الوصف واعلم ان جواز نكاح الالة عنده متعلق بارتبها بشرط
 سوى الشرط المتعلق عليه من عدم الحرية تحته وهو عدم طول الحرية وكونه الامة
 مؤمنة وخشية العنت والزنا وان لا يكون تحت اية اخرى بنكاح احكام يمين
 لان نكاح الالة عنده ضروري لما فيه من استحقاق الولد والضرورة انما يتحقق
 عند استحجام هذه الشرط وعندنا يجوز نكاح الالة مع طول الحرية وسلب صفة
 الايمان **قوله** فوجبا صلبه الخ فان قلت ما ذكره قد يدل على ان الحكم قد يوقف
 على الوصف كالشرط والعلة في هذا المعنى اولى واندم فالحاقه بها اولى قلت
 بين الشرط والوصف جهة خاصة ليست في العلة فان العلة لا تباين الاكابر
 لالاعتراض على الموجب فصارت بمنزلة العلم فتعلق بها الوجود ولا وجب
 العدم عند العدم عنده فكان الطلاق اولى **قوله** وان كان قبل وجوب الاداء
 لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتجيب الزكوة وعندنا لا يجوز
 التكفير قبل الحنث لعدم وجوب السبب لان سبب وجوب الكفارة هو الحنث
 والاضافة الى اليمين مجاز لانها اضافة الى الشرط وليس ستمنا ان اليمين سبب
 لكن لانتم انها تنفقد سببا قبل الحنث لان الحنث لكونه شرطا في معنى التعليق
 به اعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ما تقرر لان التعديل ان حث فعلى كفارة
 فتمنع التعليق به اليمين عن انعقاده سببا للمال **قوله** لان وجوب ادائه لا ينافي
 نفس وجوبه لان وجوب ادائه اما نفس وجوبه او بما تملأ زمان فلا يثبت
 الوجوب حيث لا يثبت وجوب وجوب الاداء ووجوب ادائه لا يثبت قبل شرط
 وهو الحنث فكذلك نفس وجوبه لا يثبت واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان فصل
 الوجوب قد يفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي ومن ثم
 ذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدن فان نفس الوجوب لزوم وقوع
 الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها واجبة لوجود السبب

الى ان النص اذ اورد
 كان دليلا على عدم الحكم عند ضرورة
 ووافقه

طلب
 الفتى والفتاة

فما وجدنا في الشرط من كونه متعلقا بالوجوب
 فلا يقع محال في وقوع الصلوة قبل وقت
 بخلاف الزكوة قبل احوال

فانها واجبة لوجود السبب وتعلق
 الخطاب ونسبت بواجبه
 الاداء بل نظير الاشرف في حق
 القضاء

اليمين انما هي على الزمان
 انما يصح بعد زوال الضرر

وليس بواجبة الا ان في البدن بل يعلم الاثر في حق القضاء واما تعلق الوجوب
 بنفس المال فلا يابطق اصولهم لان الحكم انما يبطق بالافعال دون الاعيان **قوله**
 لم يدخل على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم وهو الملك لانه لو دخل على السبب
 لتعلق السبب والحكم جميعا ضرورة انه تابع للسبب ثابت به فيما لم يثبت
 لزم الحكم وانما جعل داخل على الحكم فينفقه السبب في الحال وتباين الحكم عنه
 والحكم مما يحتمل التأخير عن السبب فكان جعله داخل على الحكم اولى بتعليل الخط
 مع حصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب البعوض البيع بدون رضاه
قوله بخلاف الطلاق والعناق فانها من قبيل الاستقاطات الى اثاره وتقاتل
 ان يقول الاعتناق مما لا يحتاجات دون الاستقاطات لما تقرر من ان اشياء
 القوة الحكمة لازالة الرق **قوله** وزقه بين المال والبدن باطل الى اى فرق
 الشق بين المال والبدن في التكفير يجوز التقدير في المال دون البدن متوقف
 بصوم المسافر رمضان حال سفره فانه صحيح مسقط للفرض عنه ان لم يكن
 غائبا بوجوب الاداء اذ هو منتظر الى ادراك عدة من ايام **قوله** بخلاف
 حقوق العبادات حاصله ان حقوق العباد تتعلق بالايمان دون الافعال وحقوق
 الله تعالى بالعكس فلا يتم قياس احداهما على الاخر فان قلت لو كان الفعل مقصودا
 في الواجب المأق لم يتبادر الزكوة بالثابت كالصلوة واللازم باطل قلت
 المقصود حصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك بالثابت على ان الابانة
 فعل منه فاكفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة فان المقصود منها التقاء
 النفس بالقياس بالخذت وهو لا يحصل بالثابت **قوله** وعندنا التعليق
 بالشرط لا ينفقه سببا الى الحكم الا عند وجود الشرط وحق حل العبارة المعاق
 من طلاق وعناق ونحوها بالشرط لا ينفقه ذلك المعلق الذي هو كات طالق
 سببا للحكم وهو وقع القوة الا عند وجود الشرط لان الايجاب كات طالق
 مثلا لا يوجب الابركة وهو جزم لفظه لا يصح الا بشرط وهو الالهية والحكمة
 بان يكون اللفظ به بالنق عاقلا والمرأة في النكاح او العدة ولا يقع الا بالحكم
 وهو رد ال الملك عن المحل ولا يثبت الا في حله وهو من يصح العقد عليها
 من انتا ومنها اى في الطلاق المعلق بالشرط الذي هو ان دخلت الدار
 فقه حال بين الايجاب والمحل فنفعه عن الوصول اليه عن مضاف اليه
 اى الى المحل لوجود المحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينفقه ذلك المحل المعاق
 سببا لوجوب الحكم لان السبب لا يكون طريقا الى الحكم ومنه نصنا الله وقيل

ويعبر في حاشية
 العربية
 ٥

وجود الشرط ليس كذلك لانا نفقه المشروط مع الشرط شيئا واحدا بحيث يكون
 انت طالق من قوله انت طالق انت دخلت الدار بمنزلة انت من انت طالق
 في لم يتكامل اجزاء اللفظ لا يحصل حكمه والجزاء كلام واحد وكل منهما بمنزلة
 المقابلة والجزء عند اهل النظر لان الكلام هو الجزء والشرط قيد له كما يقول اهل
 العربية ومال اليك اخي **قوله** والقائل ان يقول بكل تعليق الطلاق والعناق
 بالملك ما روى في جواب ان مدار الحديث على الزمى والزمى على خلاف
 فعل على نسخة وعدم صحة ولين صرح فذا يحول على التميز والتأويل منقول
 عن التعليق فان الزمى حمله على انه كان في الجاهلية يعرضون النساء على
 الرجال فيقولون هن علينا ام فقال عليه السلام لرد هذه الكلام لا طلاق
 قبل النكاح **قوله** وفي ان على الشرط عندنا في معنى السبب ليعلم ان ائمتنا
 رجع انما جعلوا الشرط التعليق في معنى السبب لا الحكم قصدا ليعلم ان تباين الحكم
 عن السبب وفيه شئ فان الحكم قد تباين عن السبب كما في البيع بشرط
 ايجار والتدبير المعلق بالموت **قوله** في ان الرصف عنه كالشرط وعندنا
 لا بل هو مظهر للحكم كقول الرجل طلق امرأتى السليطة او اعنق عبدي **قوله**
 وثمة الخلاف في بعض هذه الموضع الثالث وبعض الشراح جعل هذه التهمة
 قسما برأس من موضع خلاف وجعل الموضع الرابع متفرعا على الموضع الثاني
 لا قسما برأسه والكل قريب **قوله** المعلق بالشرط كالغير عنه وجود الشرط فان
 الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فنصار ذلك الكلام بتخيير في هذه الحالة **قوله**
 قلت في تقرير الجواب انه لما صح التعليق في حالة الصحة شرعا تترتب عليه
 موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمعجز حكما ضمنيا للتعليق المعقبة بخلاف
 تخيير المجنون قصدا لان كلامه غير معتبر شرعا والحاصل ان الحكم من المعلق
 يوجد عند التعليق فتراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل
 عند وجود الشرط في اى وجود المحل في ذلك الوقت وبالجملة المجنون فيه
 اهلية الاتفاقات الحكمة كاتقاع الزقة باليت والفنة واما اوجبه عن
 الاسلام عند عرضه عليها اما اذا سلمت زوجته كاتقاع العتق عليه
 عند ذي رحم محرم منه **قوله** المطلق المطلق هو اللفظ الدال على الماهية
 من حيث هو ومن غير ان يكون له دلالة على شئ من اوصاف تلك الماهية
 لتأخره عن مفهومها وهو معنى قولهم المطلق هو القوم للذات دون
 الصفات لا باللفظ والاشياء وان شئت نقل هو التابع في جنس

المطلق

القول بالطلاق والعامة

بمعنى انه حصه من الحقيقة محتملة لخصص كثيرة مندرجة تحت امر مشترك في غير
شعول ولا تعيين خوف تخير رتبة والمقيد هو اللفظ الدال على الماهية
من حيث ما يشخصها والاشيئت نقل هو الذي افرج عن الشيوع
بوجود ما خوف تخير رتبة مؤمنة وبما ذكرنا ظاهرا الفرق بين العام والخاص
وبين المطلق فالعام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع القوس للكثرة
المبرمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس
بمعرض لما سوى الحقيقة وبعضهم فرق بين المطلق والنكرة بان الدال
على الماهية مع وحدة متينة هو النكرة وعلى الماهية فقط هو المطلق
والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق مع اصطلاح الاصوليين لان
تمثيل العلماء المطلق بالنكرة في كبرهم يشعر بعدم الفرق **قوله** محل على المقيد
بمعناه بغير المطلق **قوله** كما محل قوله عليه السلام في حق من الابل زكوة افرجه
الاربعة الا ان من طريق سفيان بن حصين عن الزهري عن سالم
عن ابيه بلحظ في حق من الابل شاة **قوله** على قوله عليه السلام في حق
من الابل السائة زكوة افرجه الثاني وابوداود عن سليمان بن ارقم
عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن نمر عن جده بلحظ في حق من الابل
السائة شاة **قوله** فلهذا قسمها بعض الشراة اربعة واسقط
اخرها الحكم وتعد الحادثة وبعضهم جعلها اربعة ايضا واسقط تعدد الحادثة
وجعلها صاحب التحقيق سنة حيث قال شرة ورد المطلق والمقيد على وجوه
اما في السبب والشروط او في حكم واحد في حادثة واحدة او ثباتا او نفيًا
كما قيل لا تغني مدبه ولا تغني مدبه الاكرا او في حكمين في حادثة
واحدة او في حكمين في حادتين او في حكم واحد في حادتين انتهى
ولما قل ان يقول لا وجه لا اعتبار به النفي قسما برأيه اذ لا وجه للنفى
في الاحكام الشرعية فيما نحن فيه وان اعتبر بطريق الوصف فلا مية تخصص
باتحاد الحكم والحادثة بل ينبغي جويانه في جميع الاقسام قبلها الاقسام
اثنى عشر باعتبار جعل السبب والشروط فبين قال بعض المحققين
ولا ينبغي ان هذا يعني اتحاد الحكم والحادثة نفيًا من قبيل العام مع الخاص
لان المطلق مع المقيد **قوله** وقسمها لا يجب محل فية بالاتفاق وذلك
ان نقول نفي الوجوب لا يستلزم نفي الجواز مع ان المحل لا يجوز في هذا
في هذه القسم بالاتفاق فالاولى ان يقول لا يجوز في الجواب انه اذا

عدم

عدم صفة الوجوب لا يبقى صفة الجواز كما تقدم **قوله** ذهب بعض اصحاب
الشافعي الى محل ايضا ذهب اصحابنا الى عموم المحل **قوله** والشافعية على
وجوبه لكنه اختلفوا في كيفية المحل قال بعضهم المحل بموجب اللفظ وقال
اهل التحقيق بقياس مستجوع للشرايط **قوله** وهو ليس على اطلاقه لانه
اذا تعدد احكامهم والحادثة لا محل بالاتفاق مع ان عبارة المص لا تشمل
لان قوله وان كانا في حادتين صادق بتعدد احكامهم واتحاده **قوله** فاما
من اصله وهو ان احكامهم اذا اضيف الى مستحق بوصف خاص كان دليلا
على نفيه عند عدم الوصف لا يقال هذا تعدية الى ما فيه نفي بالابطال
لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن المقيد فنصار المحل في حق الوصف خاليا
عن النفي فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس وهذا لم يحجز محل المقيد
على المطلق لان المقيد ناطق في حله على المطلق الذي هو ساكت بالقياس
ابطال للمقيد المنطوق به فلا يجوز **قوله** ولا يوجب عدم العظام وعند
عدمه لان التخصيص باسم العدم ليس بقيد لك ان نقول هذا في الف لا في
من ان التخصيص على الشئ باسم العلم بدل على الخصوص عند البعض فستر
الشارح البعض بالشافعي وغيره واذا كان كذلك فيوجب العدم عند
العدم كما يوجب الوجود عند الوجود ولا يتم هذا التعليل للشافعي
بالنسبة الى ما مر من اصله ويكفي الجواب بان كونه التخصيص باسم العلم
يدل على خصوص ما هو قول بعض اصحابه كابي حامد وابي بكر الدقاق كما تقدم
وليس هو قول الشافعي فان قلت القائل بالمحل في الحادتين بالقياس انما هو
بعض اصحاب الشافعي لا الشافعي قلت يحتمل ان يكون هذا البعض غير ذلك
البعض **قوله** ويكون وجوده بموجب احكامهم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم
هذا مستدرك وكان ينبغي ان يذكر بعد قوله حتى يلزم من انتفاية انتفاء
احكامهم واذا لم يثبت العدم في محل النصوص **قوله** واذا لم يثبت العدم في
النصوص لا يمكن تعدية بالقياس لان العدم الاصل ليس بحكم شرعي حقيقة
قبل الشرع بل هو ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتعسيق في
اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فان في كفارة القتل
عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة يمين عتق رقبة مطلقا **قوله** فلو ان يكون
التشديد مقصودا في حكمه والتسهيل في آخره كالصوم والاطعام في كفارة
الظهار فان الصوم مقيد بكونه قبل اليسر والاطعام مطلق عن ذلك **قوله**

الطعام

خلل

الا ان يكونا حكم واحد ان هذا الذي ذكره من حمل المطلق على المقيد عندنا
 انما هو على اختيار صاحب الميزان واما على اختيار الفحول فليس هذا
 بتقييد للمطلق بتقييد المقيد بل هو زيادة على النص بالمشهور في زيادة
 ابن مسعود رضي الله عنه والفقهاء بين المعنيين ان التقييد لا يقتضي نسخ الاصل
 بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد من الثاني في زيادة تقتضي نسخ
 الاول معنى فلا يبقى الاول مراداً كما كان وبهذا ينفع ما قيل بتقييد المطلق
 نسخ عندكم للاطلاق وهو لا يجوز بالمشهور بل بالتواتر **قوله** لان الحكم
 وهو الصوم الواحد لا يقبل وصفين متضادين المتتابع وعدمه
 ورواية ابن مسعود رضي الله عنه لعلنا لا نقبل لانه لا يقبل حتى جازت
 الزيادة بها على كتاب الله تعالى بخلاف رواية ابي فعدة من ايام اخرى
 متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يراود بها على النص وان في
 روح الاملا بشرط المتتابع لانه لا عمل عنده بالتواتر الغير المتواتر فالمتأخر
 المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الا عرابي صم شهرين وروى عنه
 متتابعين **قوله** المتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع
 واحد وهما ليس كذلك فانها عبارتان واحدتهما وجودي وهو المتتابع
 والاخر عددي وهو عدم المتتابع ولا يبعد ان يكون من تعاقب العدم
 والمملكة وتعاين التضاد المشهورين **قوله** من قبل ذكر الخاص واردة
 العام اراد بالخاص المتضادين وبالعام المتعاقبين لانها بقصد ان
 على المتضادين والمتضادين والعدم والمملكة واليجاب والسلب
قوله وفي صدقة الفطر ورد النصان هذا جواب سؤال ورد عليه المثلة
 السابقة وتزويه بلا علمهم بالترائين والجزء صوم الكفارة متتابعان
 متوقفاً كما علمتم بالحدس في صدقة الفطر او جتمعوها على السلام
 والكافز وحاصل الجواب ان الترائين وردتا في حكم واحد يستحيل انصافه
 بوصفين معا فرب الحمل وزمان الفطر فان احدهما يجعل الاصل للمسلم
 سبباً دون الحكم والعلل بالسببين في اثبات حكم واحد ممكن على
 سبيل البديل واما غيوت الحكم بوصفين المتعاقبين فليس يمكن
 فافترقا فان قلت قد حملتم للمطلق على المقيد فيما اذا كانا في السبب
 او الشرح وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتتابعان والساعة ثابتة
 تخالفوا وترادوا حيث قال لا يحركي التخالف بينهما حال هلاك التسليمة

مطلق
 المتضادان

اي بجمع الجمل بها كقولها
 بان يكون سبب المطلق
 والمقيد سبباً

قلت في التخالف عند الهالك لم يكن بالحمل بل بشاره النص فان قوله
 ترادى يدل على قيامها اذ الترادى لا يصور الا حال قيامها فلم يكن مطلقاً
 بل مقيداً بما دل عليه النص الآخر **قوله** عليه السلام ادوا عن كل
 حر وعبد رواه ابو داود وعبد الرزاق والطبراني والحاكم عن عبد الله
 بن ثعلب بن صغير عن اسما وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
 من المسلمين مشفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله
 عليه السلام زكاة الفطر من رمضان صاعاً من تمر او صاعاً من شعير
 على كل حر او عبد ذكر او انثى من المسلمين **قوله** وتعاين ان يقول فعل هذا
 الخ اجواب اننا لانسم ان العمل بالنصين في صوم الكفارة ممكن كصدقة
 الفطر لان المطلق يوجب اجراء غير المتتابع لموافقة الامور به والمقيد
 يوجب عدم اجرايه لمخالفة الامور به فالمتتابع واجب بالنص المقيد
 لا مستحب والحكم الواحد يستحيل انصافه بالصفتين معا بطريق الوجوب
 كصدقة الفطر **قوله** هذا جواب عن الثاني اي جواب عما قاله بعض
 اصحابه ممن حمل المطلق على المقيد بالقياس وابتداء بالمنع الجوهري كما هو جواب
 المناظرة **قوله** قد يكون علة مثل في الابل البائة زكاة وقد يكون اتفاقية
 نحو حبس في السور نحو قوله تعالى النبيون الذين ارسلوا وقوله تعالى ولا
 طائفة يطعونها فتأمل **قوله** ولين سألنا انه يمنع الشرط فلان لم انه يوجب
 النفي هذا بناء على قاعدتنا لا على قاعدة المضم فانه تقدم ان الشرط عنده
 يوجب عدم الحكم عنده كما يوجب الوجود عند الوجود فانه التسليم لغير
 الخصم بل ثبت به مدعا **قوله** لان محل النزاع الى الشرط في الوقف العام
 ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه
 الشيء ولا يكون داخل في الشيء ولا مؤثراً فيه وفي اصطلاح النجاة ما دخل
 عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سبب الاول وسببه الثاني
 وهذا اذ خارجاً سواء كان علة للجزء نحو ان كان الشمس طالعة فالنهار
 موجود او معلولاً نحو ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة او غير ذلك
 نحو ان دخلت الدار فانت طالقة ومحل النزاع هو الشرط المحوي وظاهره
 انه لا يلزم ان يكون الحكم متوقفاً عليه فلا يلزم من انتفاؤه انتفاء المعلق عليه
 اذ يمكن ان يقع الطلاق عند انتفاء الملزوم الا انه قد يجاب بانه اذا انحصر
 السبب فالحكم ينتفي بانتفاؤه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المنع

شرط
 قاعدة ما

وان لم يظهر فلا يصلح عدله ويحصل الظن بالمعزوم ولا نزاع في عدم القطع والقائل
 ان يقول الواقع بسبب التعلق بالشرط والمعلق به لا يمكن وجوده
 بدون ذلك الكلام فيه **قوله** ولان اعل درجات الوصف ان يكون علة ولا تأثير
 للعلّة في عدم الحكم بل ان يثبت الحكم بعلة شتى لان العلة لا تبدأ الا بآثار
 لا غير من غير قرض للنفي عند عدمها فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم
 نوع الحكم للشرط الذي هو دون بل عدم الحكم بناء على عدم الاصل لا حكمها
 شرعياً بناً على عدم الشرط هذا ولما قيل ان يقول انما يقولون بذلك انما يظلم
 للحكم علة التي بعد التخصيص والاستقصاء ويحصل الظن وهو كافي اذ لا قائل
 بان المعزوم قطعي وحاصله ان الكلام انما هو في وصف خاص مقيد لاسم
 عام تعلق به الحكم لان مطلق الوصف هو يلزم منه عدمه **قوله** ولان
 عدم ليس بحكم شرعي اي عدمه في الوصف المقيد في صورة التقييد ليس حكماً
 شرعياً فلا يمكن تعديته بالقياس والتماثل ان يقول النفي اذا كان مدلول
 اللفظ كالاثبات يكون حكماً شرعياً فاما يمكن تعديته بالقياس ضرورة والقيد
 يدل على الاثبات في التقييد والنفي في غيره عند انحصار فيكون عدم حكماً
 شرعياً فاما يمكن تعديته بالقياس الى الغير على ان لا يخصم ان يقول المعزوم هو
 وجوب القيد لا عدمه او غير المقيد فتأمل **قوله** فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد
 على مورد النص يعني عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه غير مشرووع
 على ما كان قبل ورود المقيد لان المقيد نفيه فعدم جواز اعتناق الرقبة
 الكافرة لانها لم تشرع كفاً لان عدم قيد الايمان دل على عدم جوازه
 لانه ساكت عنه ولا يمكن تعديته لعدم جواز الى كفارة الظاهر هذا ولا يخفى
 ما في قوله عدم الحكم لعدم القيد فتنبه له **قوله** ولين كان اي لئن سلمنا
 انه يمكن تعديته فانما يصح الاستدلال بالقيد والتسكك به في المقيد على غيره
 الذي لم ينص عليه قيد وهو المطلق ان لو صحتم المماثلة بينهما وبين القيد
 في المعنى الذي تعلق به الحكم وليس الامر كذلك لغوات المماثلة بينهما في السبب
قوله الكفارة يجب بالقتل العمد واليمين الغموس يعني عندكم يا شافعية
 واما ذكر الغموس مع اليمين منعقدة مع اخطاء لكن الغموس فيه بعد الكذب
 واثان المسلم ان لا يثبت في المنعقدة الا لخطاء او نسيان فناسب
 المتأبلة **قوله** ولما قيل ان يقول لانتم ان القتل العمد اعظم من الجواب
 انه لا احد يخالف في ان القتل العمد اعظم من اليمين وكذا اخطاء والتحقيق

فان الرقبة الكافرة لم تكن في القتل
 لانها لم تشرع كفاً

في الجواب انما لم يرد به

وهو وجوب مراعاة الايمان
 في العمد الذي يقتضي
 الكفارة

ان يقول

ان يقول التفاوت بين القتلين اما ان يكون ثابتاً اولاً فان لم يكن ثابتاً
 قطع ما ذكرنا ان القتل اعظم وان كان بطل قوله لان الكفارات جنس واحد
 على انه لا تفاوت بين كفارتهم في القتلين عندكم وتساوي الموجب دليلنا
 الموجب وقد سلمتم ان القتل العمد اعظم من اليمين فلو لم يكن اخطاء كذلك
 بعضه قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آف ولا يقتلون النفس
 التي حرم الله الا ينجى قرن القتل مطلقاً مع الشك وهو امانة التخليط وان
 كان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم للنصوص الواردة
 بالتخليط في القتل دون غيره **قوله** على ان قوله عليه السلام حسن من الكبار
 وعدنها القتل يدل على انه ليس باعظم قلت المراد انه من جملة اعظم الكبائر
 والكبيرة المطلقة هي الكفارة لاذن اعظم منه والقتل يلية في الاعظمية وغاية
 ما فيه انه ليس باعظم مما عده مطلقاً ولا يفتن ان يكون اعظم من غيره ما عده
 معه والغموس لم يذكر فيها فيكون اعظم منه روي بخطيب في كتابه من حديث
 ابن عمر رضي الله عنهما انهما اشركا بالله تعالى وتعلل نفس والزوار عن الزحف
 وقذف المحصنة واكل الربوا وكل مال اليتيم والمأدني المسجون والذي سحر
 وكما روي الذين من العقوق واخرجه البخاري في الادب المودع عند روى
 موقوفاً عليه واخرجه البخاري ومسلم من حديث ابى هريرة رضي الله عنه واجتنبوا
 السبع الموبقات الشرك بالله وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل
 الربوا واكل مال اليتيم والقول يوم الزحف وقذف المحصنات والقائل
 ان يقول بطل قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل **قوله** هذا جواب بغير نقصان
 علينا وحاصله ما بالكم حلت المطلق على المقيد وانتم لا تقولون به ولوني حارة
 واحدة اذا دخلني السبب او الشرط فاجاب ان كلامنا المقيد لم يوجب نفي
 الحكم عما عده متعدياً ولكن السنة المعروفة اوجبت نسخ الاطلاق **قوله** وهو قوله
 عليه السلام ليس في العواجل والحواجل ولا في البقرة المشقة صدقة وهذا الحديث
 وان لم يرد بهذا اللفظ للمخبرين فقد روت الفوتى واحتجوا به وهو اثبات
 فيما يحتجون به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد من حديث علي رضي الله عنه
 وليس في العواجل شيئاً اخرج ابو داود واخرجه عبد الرزاق مختصراً موقوفاً ولله
 تقطني والطبراني من حديث ابن عباس رضي الله عنهما في العواجل صدقة وهو
 وان ضعف ابن مذهب فقد اعتضد وتوجه العمل به ورد من حديث جابر
 مرفوعاً ليس في البقرة صدقة اخرج الدارقطني اسناده حسن واخرجه

حسن من الكبار

الكبار

والكافة التميز

عبد الرزاق بالسنة المذكورة موقوفا وهو أصح **قوله** قلت إن كان المتأخر
ان يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان العوامل تصدق على المحامل
فاكتفى عنها نفي عنها **قوله** او نقول المراد من النسخ منها غير المصطلح وهو
ترجيح اصله ليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضتا بقي السنة
المعروفة والامر بالتثبت في بناء الفاسق سالما عن المعارض فعلنا به
فمستطنت النصوص المطلقة ثم سلت النصوص المقيدة فعلنا بها ايضا ولا يخفى
ان الجواب الاول هو الظاهر فلا حاجة الى العود عنه مما لا يساهل عليه الاطلاق
الى ما ليس بمتعرف اذ هو نتيجة لا يجوز مثلها في مقام البيان **قوله** لا قربة بالصلوة
في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه يقتضي عدم وجوب الزكوة على من
لا تجب عليه الصلوة والصبي لا يجب عليه الصلوة فلا تجب عليه الزكوة على من لا يجب
الشركة المتعضية للمساواة في الحكم وكذلك ان تقول الزكوة لا تجب على الصبي
عندنا ايضا لعدم وجوب الصلوة لقولنا ان بكررهم بحضرة الصحابة وانه لا قائل
من فرق بين الصلوة والزكوة وهذا لانه اذا وجبت الزكوة دون الصلوة يلزم
التفرقة للاحالة فقد قلنا بالفرق في الحكم هنا ومن ثم قال بعض المتأخرين من
الاشياخ نحن لا نقول بالقرآن الا في هذه الآية والجواب ان عدم الوجوب
على الصبي ثبت بقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يتخلف
الحديث فدل على نفي الوجوب باولاه آخر عقلية فتعطل لذلك **قوله** قلنا عطف
الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في اللغة قال بعض المحققين لو كان العطف
يوجب الشركة لا يخجلوا ما ان يوجبها باعتبار ذات او باعتبار آخر فلا نسلم الاول
لعدم الاشتراك في المعطوفات بل او لكونه بل مع وجوب العطف ولا نسلم
الثاني ايضا اذ لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف فمن ادعى الاحتياج
فعليه البيان واقامة البرهان **قوله** لان الشركة انما وجبت في الناقصة
لاقتصارها الى ما تتم به من الخير لان الاصل في الكلام الاستقلال بنفسه
والانفراد بحكمه اذ في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف
الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة جبر النقصان كما في الجملة الناقصة بخلاف
التمام **قوله** اذ لو كان غرض الشركة في التعليق لما ذكرنا في الجمل خلاف ما لو قال
ان دخلت الدار فزيتب طالق ثلاثا وعرة طالق فان طلاق عرة يتعلق بالشروط
ايضا لان غرض تعليق الثلاث في حق زيتب وتعليق نفس الطلاق في حق عرة
ولا يمكن ذلك ذلك الا باعادة الخبر كانه قوله وعبري في فاذا وجد الشرط

معنيته

تطلق الاولى ثلاثا والثانية واحدة لا يقال لم لا تشاركها في الثلاث كما تشاركها
في التعليق لانا نقول لما تشاركها في جبر الثانية دل على انه لم ينفذ مشاركتها
الاولى في وصف الحكم اذ لو كان مراده ذلك لقيل وعرة فقط على ان الشركة
في الثلاث لا يمكن اذ الطلاق لا يجري وتكميله بيمين في حق كل مناف لغرضه
في الاولى وهو وقوع الثلاث **قوله** والعام اذا انفرد الجزاء ان من جملة التمسك
الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يختص بسبب مطلق وعندنا مطلقا فلا
من تحريم موضع خلاف لتمييز المتفق عليه عما هو المختلف فيه ولهذا قسمه
المصر على اربعة اقسام وذكرنا ان الخلاف في القسم الاخير **قوله** كقول من دعي
الى الفداء فقال ان تغتسل فغدير في الاولى عدم ذكر فقال وكقول الآخر
انك لتغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت الليلة
فغدير **قوله** اولم يستقل بنفسه في افادة المعنى بل احتاج فيها الى ضمنية
غيره مثل نعم وبلى بخوان يقول الانسان ا كان لي عليك كذا فيقول نعم او يقول
ليس عليك كذا فيقول بلى لم ان يوجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي
او مثبت استفهاما كان او جبرا كما اذا قيل لك قام زيد او لم يقل او قام
زيد او لم يتم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعده الهرة وموجب
بلى ايجاب ما بعده النفي استفهاما كان او جبرا فاذا قيل في جواب من قال نعم
زيد او لم يتم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل الا لا ليس لي
عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرا او قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرا
لانه في الاستفهام تصديق لما بعده الهرة فكان معناه ليس بك على الف درهم
ولذا قال لو قيل في جواب قوله تعالى الست بربكم مكان بلى لكان كلفا الزبير
معناه لست بربنا وهو كلف ولوقال رجل لآخر الست طلقت امرأتك
فقال بلى لا تطلق ولوقال نعم يقع الطلاق كذا في الخلاصة ولوقال ا كان لي عليك
كذا فقال نعم يكون اقرا ما ذكر ولوقال بلى ينبغي ان لا يكون اقرا لانه لا يستعمل
الانفي في هذه اللغة لكن يجب العرف لافرق بين نعم وبلى في جنس هذه
المسائل ويكون الكل اقرا حتى يلزمه العاصي بالمال في المسلمين في الوجهين
تقليبا للعرف على اللغة اليه اي يشير في المشتق وهكذا في غيره المقترنة بالاحتياج
قوله يختص العام بسبب اتفاقنا في هذه الصور الثلاث لانه لما جعل جزاء
تقدمه كان حكمه والمقتضى مسببه والحكم يختص بالسبب بخلاف لان الحكم
لما لم يثبت بدون علمية لا ينبغي بدونها مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا

الى علة الهى اليه اشار شمس الدائم واور وعليه بان بقا الحكم قد استغنى عن بقا
السبب واجيب بان المراد من ذلك سبب النزول مثل بقا حكم المخافة في جملته
النهار والرميل في الحج وردت في خصوص لبقاء الملك بعد زوال البيع وبقائه
بعد زوال الهبة وغير ذلك واجيب بجمع الزوال فانها احكام شرعية جعلت
كالبوازم على النبي عليه السلام انما فعل المخافة والرميل بعد زوال السبب
تذكير النعمة الامن بعد خوف ليشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن كذلك فهو غير
مفعول المفعول فلا يقال عليه **قوله** واما التا فلان كلامه اى الموجب مبني
على كلام الداعي فصار ما ذكره السؤال كالمعتاد في الجواب ولكنه ختم بالمبتدأ
لاستقلاله فاذا انواه صدف وبانة وقضاء **قوله** لان الجواب ان جعل عائشا
لا يطابق السؤال والمطابقة من شرط الجواب قلنا ان اردتم بالمطابقة المسابقة
فمنوعة لم يبي الزيادة في افع الكلام كقوله تعالى عصاى اتوكا عليها واشين يا
على غنى ولى فيها ما رب الهى في جواب قوله تعالى وما تملك بيمينك يا موسى
مع حضور الكفاية بهى عصاى ولى قوله عليه السلام هو الطهور وما ولى الحل مبتدأ
في جواب السؤال عن جواب التوضيح بما به البر وان اردتم بها الكشف عن السؤال
وبيان حكمه فلا سلم عدم المطابقة لحصول ما في الزيادة **قوله** لان خروج الموعود
وكذا سجد لان المذكور فيهما الفعل والاعوم له والمصدر الذي دل عليه الفعل
واقع في الاثبات والاعوم له وكذا لم يرد نعم ليس بما ملين لان العام اما ان يكون
لفظا او معنى للفظا وهما ليسا في القيلين **قوله** بسببه لا يحتمل انه قتل
لردة او قتل اوفساد او سياسة او زنى بعد احصائى وكذا قوله في جملته
ان يكون وقع للسلواة او لقضاء المتروكة **قوله** لانه فاع الكلام اى في الايجاب
والسلب والاستفهام ونحوها وعموم القيلين الاخيرين ظاهر لان المصدر
الذي دل عليه الكلام مكررة في سياق التتبع لان الشرط في معنى النفي فعم **قوله**
والاشبه في الجواب ان يقال ان هذه الكلام ظاهر حسن ليس من عند الشارح
وانما اخذه بعض الشراح والعبارة الصريحة ان يقال والعام والمطلق اذا خرج
ان يختص او يقيده بسببه وان زاد العام على قدر الجواب يختص بالسبب
قوله لقوله تعالى فخذ من اموالهم صدقة فانه يجب عنده اخذ الصدقة من كل نوع
من انواع مال لكل واحد حتى لو اخذ نجس الواجب من نوع منها لا يخرجى ووجه
الكسفى من اصحابنا الى منعه وقال بانه لا يقتضى اخذ الصدقة من كل
نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد فصل الامتثال وهو

اول سورة

اعنى عبارة المصنف فيما اذا قيل
والعام اذا خرج عن غيره الجاء

المختار عندنا انه ان اجمع المضاف بغير العموم على ما عرفت في تحت العام فيكون
المختار من كل نوع من انواع اموالهم صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة
من كل نوع فيقتضى اخذ الصدقة لتعدد انواع المال واما ان الصدقة مكررة في سياق
الاثبات فلا يتم فيكون الثابت بها صدقة واحدة مضافة الى الاموال فاذا
اخذ صدقة واحدة من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة واحدة من جملتها اذ
الواحدة جزء منها فيصدق باخذها انه اخذ من جملتها فيكون مقتضى **قوله**
وعنده ما يقتضى ان الى مقابلة الجمع بالجمع يقتضى مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله
تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اذا سمعوا الحق ان كل شخص يضع اصبعه واذا اذناه
يدري ان ذلك ان يضع مجموع اصابعه فيها او في غيرهما من الاذان القوم وعرض
هذه الاصل بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة لان ثمانين جمع قول بالجمع مع انه
ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين جمع بل هو اسم للعدد المخصوص لان المراد بالجمع
ليس الجمع المصطلح واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عدد الاشخاص
ايضا ثمانين وليس كذلك **قوله** وقيل الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده
هذه اولى اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الشافعي واصحاب احمد
مطلقا سواء كان ضده واحد كالايمان واخذوا كالقيام فقوله فيكون الامر
بالشئ رباعيا عند الاخذ بعين ان كان لا اخذ او وقوع التكرار في موضع النفي
وهو النهى المقتضى او النهى معناه النفي **قوله** وعنده الامر بالشئ يقتضى كراهية
ضده هذا اذا لم يقتض المقصود بالامر بفعل الضد كالايمان بالقيام فان كانت
ففعله يكون اما كالاظهار بالنسبة الى الصوم وكالايمان بالصلوة عند صيق
الوقت **قوله** يقتضى ان يكون ضده في معنى سنة واجبة هذا اذا لم يفوت
عدم الضد المقصود بالنهاى وان فوته كالايمان بالنسبة الى الكفر ففعل الضد
يكون واجبا والمراد بالضد ما كان مستلزما لتركه المأمور به فلا يلزم ان تركه
المأمور به يكون ضده لان الامر يتضمن النهى عنه هذا توجيه ما اختاره المصنف
وتقريره ان طلب الوجود بالامر يقتضى طلب انتفاء ضده فكما ينبغي ان يثبت
الحكمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تنفذ بانبات الكراهية فلا يثبت
به الحكمة **قوله** ويستحق اقتضاء شبيهه بالاقضاء المصطلح من حيث ان كل
واحد منهما ثابت بالضرورة فلهذا ثبت مذهب الامر والنهى هنا بقدر ما يرد
به الضرورة وهو الكراهية والترغيب كما يجعله المقتضى مذكور بقدر ما تدفع به
الضرورة وهو صحة الكلام **قوله** فاذا لم يفوت كان مكررها لا ابا واذ كان

في عطف متعلق
بانقضاء الامر
الى الاحاد

لان الاجماع بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فتقدر بقدرها فاذا
 انقضت بالادنى وهو الكراهة لم يجر القول بالثبات الاعلى وهو المحرم في قوله
 يقتضي كراهة صفة على الكراهة بالمعنى الاصح من المحرم وما يقرب منها ليكون
 المعنى انه يقتضي كراهة كراهة على التحريم ان فات المأمور به بفعل الصفة
 ان لم يغتبه لم يكره تلك الكراهة ولكنه يكره كراهة تقرب من التحريم اذ
 كل حرام مكروه ولا ينعكس ولا يجوز في تبدل الاوصاف بتبدل الاعيان
قوله ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر اللامع في العبارة ان يقول
 لا لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة
 على ما بينا **قوله** فيمنع هذا الجواب قول صاحب اليزان ان ترك الصلوة
 حرام يعاقب عليه اذا كانت الكراهة للتحريم **قوله** لان ترك الصلوة مغفوت
 للمأمور به هذا الدليل لا يدفع لا معقول قول صاحب الميزان **قوله** والمغفوبة
 هنا ليس باعتبار فعل العبد بل هذا على تقدير التسليم بمعنى سألنا ان ترك
 الصلوة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فكيف ثبت العقوبة
 لمباشرة فعل مكروه **قوله** وان لم يغتبه كان مكروها هذا فيم قوله فاذا
 مات وكان ينبغي ايلأوه وذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل
 فقال ثم سيق هذا الكلام ينزع الى ناهية الية العامة في التحقيق لانهم
 بقوا حية الصفة على قواها المأمور ايضا كما بناء الشيخ يعني في الاسلام
 فلا يظن اختلاف موطن الا في الامر المطلق لان الواجب المضيئ على الفور
 بالانصاف مثل الصلوة فلا يحرم الصفة الا عند تحصيل الوقت بالانصاف
 لان التغفوت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ فاما
 الامر المطلق فعلى التراضي عندنا كالموسع وعند بعضهم على الفور كالضيق
 فلا يحرم الصفة عند عدم التغفوت ويكره على ما اختاره الشيخ وعند بعضهم
 القائل بالفور تحريم الصفة لوقت المأمور به فالخلاف في التحقيق راجع الى ان
 الامر المطلق هل هو على الفور ام على التراضي ولم يكشف لي سر هذه المسئلة
 انتهى كلامه قال بعض شايخنا يمكن ان يقال انما شاء هذا الاشكال
 باعتبار انه حمل التغفوت على التغفوت عن الوقت كما ظهر كلامه ولكن الذي
 ظهر من كلامه في الاسلام انه اراد بالتغفوت ما يكون عملا يكون في الاركان
 او بطلان الشرائط اعم مما ذكره وذلك غير منحصر على المضيئ فانه يتحقق
 تارة في المضيئ وتارة في الموسع بعد الشروع فانه اذا شرع في الواجب

من علمه
 من ترك الصلوة
 عليه

الموسع في اول الوقت كما اول الظلم مثلا يتعين عليه الاداء لتفريق السبب فيما لم
 ابتداء الشروع فيحرم عليه ان يترك العمل حرام في التطوع بعد الشروع حتى
 وجب اتمامه والقضاء بان اده في الفرض اولى في كل شيء يكون مغفوتا
 ومغفول هذا الفرض الذي بشرع فيه كالأفعال المنافية للصلوة يكون حراما
 وما لا يكون مغفوتا كالتعود يكون مكروها فعلم ان التغفوت تارة يكون
 في المضيئ والى في الموسع بعد الشروع فظهر ان هذه المسئلة ليست
 براجعة الى مسئلة الفور والتراضي انتهى والمخصص يجعله مضافا الى نفس
 الامر وهو اى الامر لا يصلح لذلك اى لاضافة التحريم اليه لان الامر ليس موضوعا
 للتحريم فلا يغيره فالاولى ما قاله في الاسلام لما كان على التراضي لم يجعل كذلك
 اى لا يحرم صفة لعدم التغفوت ولكن يكره على ما اختاره الشيخ فان قيل
 ما ذكره المحقق من ان يقتضي ان يكون صفة الامر المطلق مكروها وليس
 كذلك فان تأخير الزكاة ليس بكره فاجاب ان الامر ليس بغير كره
 فان الكراهة عبارة عن طلب ترك فعل يصير تركه سببا للغواب وح لانه
 ان ترك تأخير الزكاة سبب للغواب ولين ستم انه ليس بكره فذاك
 انما هو باعتبار رتبة الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم
 انعكاس الملزوم عن اللازم وانما جعلناها ضرورة ثابته مقتضا بخارج
 ان يختلف عنه حيث لم تكن موضوعا ولللازمة **قوله** لقوله عليه السلام
 لا يلبس الحرم القباء ولا القميص ولا السراويل متفق عليه من حديث ابن
 عمر **قوله** لانه لما نهى عن لبس المخيط كان ثامورا لبس غير المخيط ولما قيل
 ان يقول نحن لانقول بمفهوم المخالفة في الادلة فكيف ثبت لبس غير المخيط
 ويمكن ان يجاب بان هذا ليس من الغاهايم المتمنعة عندنا فانها محصورة
 في معنوم اللقب والشرط والصفة وليس هذا واحدا منها فتأمل **قوله**
 فثبت سنة لبسها الى ثبت بهذا الامر الضمني سنة لبسها لانه ان
 ما يقع به الكفاية فلا حاجة الى ما فوقه عملا بمقتضى الضرورة ولما قيل ان يقول
 لان لم ان لبس الا زار سنة لانه يستمر عورته به وسر العورة فرفض
 وينبغي ان يكون فرضا ويمكن ان يجاب بان يجوز ان يكون بافتراده واجبا
 ومع الانضمام الى شيء آخر سنة فيكون لبس الا زار واجبا وسنة باعتبار
 وان قوة كان واجبا وصلة لبس المخيط كونه اعم من ان لبس ناسيا لولا عدم
 الترك مغفوت للترخي عنه اعني لبس المخيط ضرورة فينبغي ان يكون فرضا

مطلوب
 في معنوم المخالفة

الامر

قلت هذا مبنى على ان الصفة يكون وجوديا وهو المرافق لاصطلاح المكملين
 ولكن هنا ليس الاراد والرداء ضد لبس المخطط ولا شئنا من الرداء والاراد
قوله قلت الخ حاصله انه لم يرد بالسنة ههنا ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو
 ما فعله رسول الله عليه السلام وقال لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما
 اراد به ترغيبا يكون ترجيحا الى الوجوب من حيث انه بفعل بلا ترك **قوله**
 ولهذا الى هذه الاصل باعتبار الشقين وهو ان الامر بالشئ يقتضي كراهة
 ضده اذا لم يكن مفقوتا لانما موربه يقتضي تحريمه اذا كان مفقوتا **قوله** لان السجود
 على مكان نجس غير مقصود للنهي لانه انما نهى عن ذلك لان الاصل انما نهى عن
 السجود على مكان نجس اقتضا من حيث ان الامر بتطهير الشيا والمكان
 يقتضي ذلك لان النهي عن ذلك انما يثبت ضرورة الامر بالسجود على ان
 الامر بالمكان الطاهر بالاجماع والسجود على المكان النجس لا يفتى بالامور
 وهو فعل السجود على مكان طاهر لا مكان ان يعيده على مكان طاهر فاذا اهادها
 على مكان طاهر جاز وسقط عنه الفرض ويكون مكرها **قوله** وقاله
 الساجد على النجس بمنزلة الحمل له لان جهته اذا كانت على النجاسة انصفت
 بالانصف بينهما وما كان متصفا بشئ كان محلا لغيره فيجوز التطهير عن محل
 فرضه وايضا في جميع الصلوة فيكون ضده هو السجود على النجاسة في وقتها
 للفرض والحاصل ان ابا يوسف رح جعل هذا من باب ما يكون فعل الصلة متوقفا
 للمأمر به كانه العقود في الصلوة بالنسبة الى القيام وبها عكسا فيها كما في
 الصوم لانه كما يتحقق فوات الصوم بوجود المفطر في جزء من وقت كذلك
 يتحقق فوات الكف عن حمل النجاسة بالسجود على مكان نجس في جزء من
 من صلواته ولا يلزم من ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين والركبتين
 لا يمنع عن اجواز عندنا خلا لفر لانا انما جعلناه حائلا للنجس باعتبار ان
 وضع اليد على المكان الطاهر فرض ووضع اليد على المكان النجس مانع عن اداء
 الفرض واما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض على ما عرفت في الفروع
 فيكون وضوئها على النجس بمنزلة ترك الفرض وذلك لا يمنع اجواز فاعلم
فصل في المشروعات لما فرغ من بيان الادلة شرعية في بيان مشروعية المشروعات
 لانه عليها ترتب المعامل على علته والمشروعات جميع مشروعة وهو اجمله
 الشارح طريقا مستكبرا بكونه **قوله** عزيمه بل بدل الكل من الكل باعتبار
 النوع الثاني لانه بدل مفصل من مجمل وقال بعض مشايخنا المحققين من اعرب

هذا هو المشروع لان موضوع الحكم هو ترك
 النجس في موضع اليدين والركبتين
 الذي لا يقتضي

المشروعات
 الشارح مائة

مثل ذلك

مثل ذلك بدل البعض من الكل فهو غلط **قوله** وبالرفع خبر مبتدأ محذوف
 او بدل من محل الجار والمجور ويجوز النصب ايضا اما على المفعولية بفعل
 محذوف واما على البدلية من محل الجار والمجور بالنظر الى كونه محمول الخبر
 والمجمل الغيبة هي فعلية من الغرض بمعنى المفعول وهو المقصد المتشابه في التوكيد
 ولذا كان لفظها موضوعا للغة للرقبة لتحقيق المقصد المتوكل فيها من الراتق
 وسميت جماعة من الرسل باولى الزم لو كاد تصد بهم في اظهار الحق قال
 الله تعالى واصبر كما صبر اولو الزم من الرسل خصوصا بك لقوة ثباتهم
 عند توبة الشدايد اليهم وقيل لانبياء كلهم اولو الزم اذ لم يبعث الله نبيا
 الا من كان ذا غم كامل ورأى وافر من على الاولى للتبعية وعلى الثاني
 للبيان **قوله** بيان لاصالتها لانه قيد في التعريف لك ان تقول لم لا يجوز
 ان يكون قيد ويحترز به عن الرخصة مع ان البيان يستلزم انحاء في
 التعريف وهو فاسد واجواب ان المراد ان ليس بمفهوم مغاير للمفهوم
 من قوله اصل بل هو بيان وقيد لاصالة لان معنى الاصاله عدم التعلق
 بالحوادث وح يجوز الرجاء الرخصة بالمبتين والمبتين لكن الاولى انما
 بالمبتين لما عرفت ان الحكم انما يضاف الى المفسر لا الى المفسر **قوله**
 فترى الذنب والكراهة عن الغيبة لاختصاصها على هذه التغير بالواجبات
 من غير دخولها في الرخصة وهو ظاهر لاختصاصها بفعل الامر الحرام للمعذرة
 على هذه التغير يكون المشروعات ثلثة انواع غيبة ورخصة ولا غيبة
 ولا رخصة اما على غير المص فلا يختصا في النوعين ظاهرا لان الكراهة
 والذنب داخلان في الغيبة **قوله** والثاني لا يخفى اما ان يعاقب بترك اولي
 قال بعض الشراح والثاني لا يخفى ان يستحق العقاب بترك مطلقا او لا
 والاول هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول الواجب على التعيين
 وعلى التخيير والواجب الذي له بدل **قوله** الحرام داخل في الفرض او في الواجب
 لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او واجب وهو واجب والواجب داخل
 تحت السنة تبع في ذلك بعض الشراح والمناسب ان يقال الحرام داخل في الفرض
 لان تركه ثبت بدليل قطعي والمكروه تحريما داخل في الواجب لان تركه ثبت بظني
 وتنهى داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه تأمل لان كراهة التنزيه انما هي
 رتبة المندوب لا السنة كما عرفت في موضعه قال بعض الشارحين ترك المندوب
 عنه ان كان الدليل مقطوع به فهو فرض كترك اكل الميتة وترك شرب الخمر

قال الله تعالى فسي وانه عجل
 الى ان يكون له بعد في العصيان
 وانما وقع ما وقع منه على سبيل
 التبيان

مطلب
 عزيمه
 رخصة

فرضه

مطلب

الفرق بين الواجب المشروط بمكروه او اسبابه

مطلب
 في رخصة التعديل عند ابي يوسف

وان كان لدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل الصبب واللقب بالشرع
وان كان لدليل دون ذلك فهو سنة او نفل كترك ما قيل فيه لا بأس به
ان الفرض اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك وكذا الواجب والسنة
قيل والاولى فيه ان يقال فعل المكلف لا يخرج من ان يتخرج جانب الوجوب
او جانب العدم او لا يتخرج شئ منهما والاول ان كفر جاحده ففرض اولا
فان عوقب بتركه فواجب اولا فان واظب عليه النبي عليه السلام ظاهرا
فسنة اولا فهو مندوب ونفل واما الثاني فان عوقب بتركه بارتكابه محرام
اولا فمكروه واما الثالث فبما ان يقول تركه الفرض لا يعني عنه
فالاولى ان يقال ان يستحق العقاب بتركه او خيف العقاب على تركه
فواجب **قوله** فريضة بالرفع على البدلية من اربعة ويجوز فيها النصيب على المفوضية
بفعل محذوف **قوله** وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ينبغي ان يفيد الزيادة
باللزم فيقال ما لا يحتمل الزيادة على وجه اللزوم كتعديل الاركان على قولها
وكقراءة الفاتحة والسورة ولتأمل ان يقول بشكل على هذا قول ابى يوسف
فانه زاد فرض التعديل بالسة على فريضة الركوع والسجود على وجه اللزوم
وكذا بشكل بالوتر على قول ابى حنيفة ويمكن ان يجاب بان المراد بالزيادة
النفعية ان ثبت بالكتاب فلا ترد الامور الاجتهادية وايضا ابو يوسف
يقول المراد بنفي الزيادة بعد البيان والاستقرار والنبي عليه السلام
بين لنا الركوع والسجود على هذه الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تأمل
لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعيا وليس كذلك لانه لم يصل الاطمئنان
لعدم تكفير منكر التعديل اتفاقا وقد يقال ابو يوسف يدعي الشهادة في حديث
التعديل فلا اشكال لكن مجرد دعوى الشهادة لا يكفي لا يقال تلقى العلماء بالقبول
والعمل به دليل الشهادة لان ابا حنيفة ومحمد لم يعلما به على وجه اللزوم كما في
يوسف على ان كثير من اخبار الاحاد تلقاها العلماء بالقبول والعمل قال
بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابى يوسف على الفرض العملي وهو الواجب
فيه تنوع الخلاف انتهى وفيه نظر لان الفرض العملي يعامل معاملة الفرض العملي
بحيث يلزم الغناء بتركه بخلاف النهي الواجب المصطلح **قوله** وهذا التعريف
ليس بما نفع عن دخول غير الموقوف بشرط التعريف ان يكون ما نفع من دخول
اعتبار الموقوف وبجواب اننا لانسم انه ليس بما نفع لان المراد بقوله ما ثبت
الى لزومه وانما ترك دلالة اللفظ على ان الفرض لا يكون الا لازما وحيث لا يقتض

فانما يتصور ما يشبهه

التعريف بما ذكر من المباح والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه
ولكن لم يلزم لزوم هذا ولتأمل ان يقول ولين سلمنا انه مانع لكنه ليس بجامع
لخروج بعض الفروض الثابتة بالاجتهاد كاخروج من الصلوة بفعل المصلي و
كالتعديل في الاركان وكسح ربيع الرأس وكالتزيين بين الغوايت وكما
لوتر ونحوها ويمكن ان يقال ان هذا تعريف للفرض الثابت بالكتاب لا مطلق
الفرض فيكون منعك كما انه مطروحا وهذا الاولي في تعريف الفرض ان يقال ما يفوت
بجواز بقوته فانه يشمل الفرض الاجتهادي واعلم ان الفرق بين الفرض الاجتهادي
والواجب المصطلح متغذر لان كلاهما ثبت بدليل فيه شبهة وانما ذلك يرجع
الى ظن المجتهد بترجيح دليل احدهما على الآخر وقيل اكثر ما ثبت الفرض الاجتهادي
باجتراح الاحاد الواقعة بيانا لاجال وفيه شئ لان العبرة للمبينين للامميين
ومن ثم قال بعض المحققين الفرض العملي قسم من الواجب لان الواجب على نوعين
فرض عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر وواجب وهو ما لا يكون كذلك
كالفاضة **قوله** تاركه كليا اي تركا كليا يعني دائما وفيه إشارة الى انه لو تركه
تركا جزئيا لا يستحق العقاب وفيه تأمل **قوله** كالايان وهو الاذان والقبول
المدلول الشهادتين مع التلحظ بهما وان قال جمهور المحققين ان التلفظ
بهما شرط لا شرط **قوله** وحكمه اي حكم الفرض ذكر الصيغة باعتبار النوع الذي هو
الفريضة فتعريف الشارع باعتبار ما يرجع اليه كان الفريضة والفرض بمعنى واحد
كالشرعية والشرع **قوله** يجب اعتقاده حقيقة لنبوته بدليل مقطوع
وهذا الاعتقاد هو الايمان حتى لو تبدل بغيره يكون كونه الايمان الدليل
القطعي **قوله** اذا لا يحصل التصديق بنفس العلم بل لانه من الاذعان والقبول
لان الكفار كانوا يعرفون بنبوة محمد عليه السلام ويعلمونها كما يعرفون انباءهم
ومع ذلك لم يصدر قولا بالتصديق اخص من العلم وفي بعض الشروح علما بالعقل
وتصديقا بالقلب فان العلم الالهي انما يكون بالتعل والتعل محل الاعتقاد
قوله وعلم بالبدن اي يجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل
قوله حتى يكفر جاحدا وبكونه الكافر لك ان تقول ان الكافر لا يكون في
الضبط بل كان ينبغي ان يقول وضم الياء ويمكن ان يقال ضبط لبيته انه
من باب الافعال لاسن باب التفعيل فانه يقع الكافر فيمنه ربه من يكفر فيكون
المقصود انما هو ضبط الكافر للاختلاف في البانين اما الياء فهي مضمومة فيها
ويعلم ضبطها من قوله ينسب الى الكفر فتأمل والحاصل انه من الكفرة اذا عاده

الفريضة والفرض بمعنى واحد
كانت نعمة والشرع

لفظ يكفره

كافرا ومنه لا تكفر ابل قبلتك واما لا يكفر واهل قبلتك فغير ثابت روايته
 وان كان جائزا الغنة هذا وانما ينسب الى الكفر لان الايمان هو التصديق
 والاقرار فاذا جحد فقد ترك التصديق وتركه كفر **قوله** ويقتضى تضم اليا
 وتشبهه السبب الملهمة الى ينسب الى الغنى تاركه الى تارك العمل
 من غير عذر واستخفاف اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب
 المعصية ولا يكون كافرا ببقاء الاعتقاد على حاله اما اذا تركه مستخفا بكفر لان
 الاستخفاف بالشرائع كفر **قوله** وواجب بالرفع والنصب عطفها على وفيه
 على الوجهين وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة الى شبهة لعدم هذا التوفيق لعل
 الفرض الاجتهادي والسنة ايضا لثبوت الشبهة في دليلها فلا يكون مانعا
 والاولى ان يقال ما ثبت بدليل قطعي يقرب من القطعي فيخرج السنة لكن الفرض
 الاجتهادي يبقى داخل في الواجب في اللغة هو الساقط لما خوذ في الوجبة
 وما السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم اليقيني ملحق بالعدم وان كان
 في الحيات العمل ثابتا موقوفا او لسقوطه على المكلف بدون ان يتجمله
 باختياره لعدم العلم بوجوبه قطعا بخلاف الفرض فانه ما ثبت بدليل قطعي
 فكما تحلناه عن اختيار او المضطر ما خوذ في الوجوب وهو الاضطرار
 سمي به لانه مضطر ومتروك بين الفرض والنفل من حيث ياتر تركه عملا
 شبهة بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده له شبه بالنفل وفي الشرح اسم
 لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل العاتمة وتعديل الاركان ومقدمة
 الفطر والاضحية والعطارة في الطواف **قوله** وحكمه للزوم علما فيجب
 اقامته كما يجب اقامة الفرض وفيه نظر لانه عمل الفرض على وجه يلزم من تركه
 الفساد وعمل الواجب ليس كذلك بل تركه ملزم للنقصان فالاولى ان يقال
 وحكمه للزوم علما دون لزوم الفرض **قوله** لاعلمنا على اليقين اي لا يجب
 اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني
 على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم يذكر الثابت قطعا **قوله**
 ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد واعلم ان ترك العمل بالواجب
 على ثلثة اقسام اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يري العمل بها واجبا
 او تركه متاولا او تركه غير مستخف ولا متاول ففي القسم الاول يجب تغليبه
 لان رد خبر الواحد بدعة وفي الثاني لا يفضل ولا يفسق لان الثاني ويل من سيرة
 السلف ويختلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الثالث يفسق

واجبة

الحديث
 وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل
 ما لا يوجب الاثم فانما سئل ابيهم
 وقوله الطواف بالبيت وقوله
 لا صلوة الا بقاء الكتاب
 وقوله فمصل فانه لم يصل

ولا يفضل

ولا يفضل هذا هو المذکور في عامة الكتب وعليه يدل كلام سمسر لائمة وهو الصحيح
 وما ذكره هنا بشية الى تركه لا يوجب التفضيل اصلا ويوجب التغيب بشية ان يكون
 مستخفا وليس فيه دلالة على التغيب في القسم الثالث بل هو ساكت عنه
 وقد صرح بذلك صاحب التتويع حيث قال ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون
 استخفا باخبار الاحاد انتهى ولكن الصحيح ما ذكرناه اولانا وجوب العمل
 بخبر الواحد ثابت بدليل قطعي فتركه على وجه الاستخفاف يكون ضالما وبدون
 الاستخفاف والثاني ويل يكون فاسقا كذا في التحقيق قال بعض المحققين
 الصحيح ما ذكره المص وصاحب التتويع والاولا بقى فرق بين رد خبر الواحد والخبر
 المشهور وانظر ان الخلاف في القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق
 فن قال الفاسق هو الخارج عن اوامره تعالى بارتكاب الكبيرة لا يفترقه
 لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فترقه
 بالخارج عن اوامره تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفترقه
 فتأمل **قوله** واما متاولا لا يكسر الهمزة وقد يتكلف بالفتح بالفتح على ان يكون
 الاصل وان كان تاركه مخذوف كان مع اسمها وعوض عنها ما وابقى الخبر
 على نفسه **قوله** او مخالف للكتاب او السنة الشهادة او القياس او روايته
 مستور الحال او مجهول او مجروح او عارضه دليل اقوى منه او الامر الوارد
 محمول على غير الوجوب بقية كذا **قوله** قلت هذا حكم على الغالب انما يجب ايضا
 بانه يجوز ان يكون التغيب مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد عند المص فاما
 رد العام لمخصوص والمأول فلا يوجب لاختلاف العلماء في حجية ورد الخبر
 المشهور بوجوب التفضيل كما بينته في موضعه فكذا لم يذكره هنا **قوله** جعل
 الشافعي النقص والواجب مترادفين لانه لا نزاع لثافي في تفاوت مفهوم
 النقص والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب
 وما ثبت بدليل قطعي كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر
 دون الثاني وتارك العمل بالاول متاولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان النقص
 والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد
 وهو ما يمدح فاعله ويندم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني
 وهذا مجرد اصطلاح ولامش فة في الاصطلاح بعد فهم المعاني على ما صرح به في
 ومن هنا قال بعض المحققين لاختلاف في المعنى فان الاقرض الذي بثوته ظني
 ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض

في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا وحيث فلا معنى للاحتجاج بان التفات
 بين الكتاب من جهة الواجب والتفاوت بين مدلوليهما وبان الغرض
 في اللغة التقدير والوجوب السقوط فالغرض ما علم قطعاً انه مقدر علينا
 والواجب ما سقط علينا بطريق الظن قال بعض الشرايع لا يخفى على من
 ان المناسبة مع المألوف على ما عرفت من التفرقة بينهما في الاصطلاح
 ولهذا اضطررنا الى اصطلاحنا ومشوا عليه في الج وقرقوا بين الغرض
 والواجب هذا ثم استحال الغرض فيما ثبت يقيناً والواجب فيما ثبت
 بقطع اطلاق شايح مستفيض عننا كقولهم الوتر فرض وتقبل الاركان
 فرض ويخو ذلك وبسم فرضاً علمياً وكقولهم الزكوة واجبة والجواب
 ولا يخفى مناسبة الاستحالة مما مر فلفظ الواجب يطلق بالاشارة الى الحقيقة
 والجواز على ما هو فرض علمياً وعلماً على ما هو فرض في حق العمل كالوتر وعلماً هو دون
 الفرض في حق العمل وفوق السنة كنعين الفاتحة **قول** وسنة بالرفع والنصب
 بالعطف ما على فريضة او واجب على ما مر **قول** او السنة هي الطريقة للمسكوكة
 في السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عليه السلام
 من سن سنة حسنة فله اجرها واجرم من عمل بها الى يوم القيمة وفي الشريعة اسم
 للطريقة المرضية المسكوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب ولتقابل
 ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المستحب فالاولى ان يقال هي الطريقة
 المسكوكة في الدين من غير التزام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو التام **قول**
 وحكمها ان يطالب المكلف باقامتها لانا امرنا باجائها بقوله تعالى وما آتاكم الرسول
 فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه السلام من ترك سنتي من تركي سنتي لم يمت
 شفاعتي والاجابة في الفعل وقال شمس الائمة حكاه السنة الاتباع لانه عليه السلام
 متبع فيما يملك من طريق الدين لكن هذا الاتباع خال عن صفة الفريضة والوجوب
 لانه عليه السلام تركها اجاباً والذي يظهر انما ذكره شمس الائمة كذا ذكره في الاسلام
 وغيره مناسب ايضا لان سنة حكم من احكام الشريعة وحكم الشريعة غير الالباس لانها
 من طلب ما على انه تعريف لفظي في المناقشة فيه **قول** استثناء منقطع لان هذه
 المسئلة ليست من مسائل الباب فكان الانسب ان يورد هاهنا اقسام السنة
 المتأصلة للكتاب والاجماع والقياس وما نحن فيه باب السنة المقابل للغرض والواجب
 والنقل وجامع مجرد اللفظ وليس كذلك عند الاطلاق كقول الراوي السنة كذا
 وكذا وهذا سنة وهذا هو السنة **قول** تقع على سنة رسول الله عليه السلام وغيره

مطلب

سنة

الدين

من الصيغ

من الصحابة رضي ولا ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام عليكم بشتى وسنة
 الخلفاء الراشدين من بعدى وقال الشافعي وكثير من اصحابنا مطلقاً طريقة النبي
 عليه السلام لا غير وانما يطلق على غيره مقيدة بسنة فلان كقولهم سنة العزم
 والحاصل انه لا نزاع في ان لفظ السنة يطلق على طريقة غير النبي عليه السلام
 كما يطلق على طريقة وانما النزاع في اطلاق الراوي لفظ السنة على ما ذكره عليه
 وما ذكره للاطلاق لاطلاق المجل من الادلة لا يستقيم لهم لتقديرهم والاطلاق المطلق
 وانما المعودة في ذلك العرف الشرعي وهو قاض بصرف الى سنة عليه السلام كما ان
 العبادة حيث اطلقت تنصرف الى عبادة الله تعالى ورسوله عليه السلام دون
 غيرهما وهذا هو الظاهر واما صاحب الميزان وعامة المتقدمين وهذا بناء على ان
 الشافعي لا يرى تقليد الصحابة فلا يطلق اسم السنة على طريقهم الا بالجماع فيعين
 الحقيقة عند الاطلاق وعندنا فلهذا وجب تقدم على القياس فيكون طريقهم
 متبعة كطريقة النبي عليه السلام فلم ير الاطلاق على انها طريقة الرسول بل القيمة
 بالقرائن هذا وقد مراد بالسنة ما ثبت بالسنة ومنه ما روى عن ابي حنيفة رحمه
 الله ان الوتر سنة وما روى عن محمد رحمه الله عبدان اجتماعاً في يوم احدهما
 فرض والآخرة ارادوا واجباً بالسنة قال ذلك حين وقع العيد في يوم الجمعة
قول سنة الهدى وهي ما كانت اقامتها لتكميل الهدى الدين وحكم هذه السنة
 ان تاركها يستوجب سائة او كراهة ولا سائة دون الكراهة قال المحلواني الكراهة
 نخس من الاسباء فلهذا لم يصح على الترك فان اصر كان ضالاً وفي بعض كتب الاصول
 وتركها ضلالاً ولعله اراد به الاصرار على الترك والالتماس ان يكون مرتبة السنة فرق
 مرتبة الواجب **قول** او سمي خيراً لاسباءه اساءة كقوله تعالى وجرأ سبيته
 سبيته سبيته منها انما سمي خيراً لاسبائه لانه سبيته للامانة ككلمة
 وما نحن فيه ليس كذلك وانما اطلق المص على خيراً لاسبائه اساءة لكونها سبباً
 فهو من باب ذكر السبب وارادة السبب لاسن باب جواز المشاكلة ويمكن
 ان يقال التنظير بالآية من حيث انه اطلق على خيراً السنة سبيته **قول** حتى قال
 محمد راجح الخ وقال ابو يوسف رحمه القائل بالسلامة بالسلامة انما هي عند ترك الغوايض
 والواجبات فاما السن فاما يؤيدون على تركها لينظر الفرق بين الواجب
 وغيره ويخبر يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استحقاق بالدين
 فيقتلون على ذلك وزوايد قال بعض الشارحين وزوايد بالرفع عطفاً على سنة
 الهدى بخلاف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتقدير وسنن زوايد **قول**

مطلب
 اذا اطلق السنة مراد
 سنة النبي عليه
 السلام

نية ان قال انما سنة في التوبة

سنة هدى

مطلب
 المشاكلة مجاز

مطلب
 سنة زوايد

كتنطوي الركوع والسجود وكل ان تقول الفرض في الركوع والسجود مجرد
 الانحناء ووضع الجبهة وما زاد فهو تطويل على قدر الفرض مع ان مقدار ثلث
 تسبيحات سنة مؤكدة ويجاب بان المراد بتطويلها ما زاد على قدر السنون
قوله وتاركها لا يستوجب اساءة لانه عليه السلام فعلها على مقتضى الطبيعة
 البشرية بطريق الاتفاق لا بطريق قصد العبادة ولكن الاولى الاتباع **قوله**
 وتقل بالرفع عطف على فريضة له وعلى سنة ويجوز فيه النصب ان نصب
 ما عطف عليه بفعل محذوف والنقل في اللغة الزيادة على المقصود ومنه سميت
 الغنية نقلًا لزيادتها على المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله وفي الاصطلاح
 ما كان زائدًا على العبادات بالمشروعية على انواع السابقة من الفرض والواجب
 والسنة **قوله** وانت ترى انه عطف بحكمه معناه والتعريف بالحكم يلزم منه الدور
 وذلك لان الحكم فرع التصور والنصور موقوف على احد الذي هو الحكم هنا
 فتوقف الحكم على التصور والنصور على الحكم من حيث جعله حكمًا فيكون دورًا
 مصرحًا وهو مع الحق انه لا دور لان المتوقف على الحكم يتصور بوجبه ما هو المتوقف
 على احدى التصورات ولكنه مع اختلاف جهة التوقف لا دور **قوله** وعرفه بعضهم بانه
 العبادة المشروعة لنا لا علينا فبالقيد الاول في الفرض والواجب وبالثاني
 في جت السنة لان علينا اجاها وفيه نظر لان ما من عبادة الا وهي لنا وان
 كانت فرضًا لقوله تعالى لها ما كسبت ولا شيء من الحسن علينا اذ لا عقاب على تركها
 شيء منها وما يحصل على ترك بعضها من الملام واللائم فبما عرفت لا ذاتي ولين سلم
 فالسنن الزوائد كذلك فلا يكون مانعًا **قوله** صومها فيصدق حكم النقل لانه
 لا يلزم تاركه **قوله** والزوائد على ركعتين للسافر نقل لاجل ان ثيابا على فعله فيه
 نظر فان السافر لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعًا وان كان الزيادة عليها نقلًا شرعيًا
 غير ان الاشتغال بدليل كمال الفرض مغد للفرض لا خلاط النقل بالفرض
 قبل اكماله وبعد اكماله قبل السلام مكروه لتأخر السلام كذا في شرح المغني
قوله الزيادة على الآيات الثلث في القراءة في الصلوة وكذا على الآية على قول
 الامام يقع فرضا مع ان النقل صادق عليه وذلك لانه يلزم على ترك الزيادة
 على الثلاث والآية **قوله** كان انقلاب النافلة فرضا بعد الشروع حتى لو افسدها
 يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والقائل ان يقول اذا انقلب النافلة
 فرضا بعد الشروع سلب عنها اسم النافلة ضرورة لعدم اجتماع صفتين متنافيتين
 على موصوف واحد فيلزم على هذا ان لو حلف لا يصلي نافلة فصلاها لما خث

نقل

جعله بيان

وهو انما هو ما يتوقف عليه وهو
 انما هو ما يتوقف عليه وهو
 انما هو ما يتوقف عليه وهو

مطلب

وهو ممنوع

وهو ممنوع وايضا يلزم الزيادة على الفرض لصحة وايضا اذ انما يل ثياب بؤا
 الفرض والنفل فان كان الاول ممنوع والالم يبق الفرق بين الفرض والنفل
 في الغواب وان كان ثلثا وهو ملحق فلا يكون فرضا وقد فرض انها فرض على ان
 ما يلزم بالشروع ملحق بالنفل حتى كره قضاؤه بعد العصر والعج وحين ان يجاء
 عنه بان وصفه بالفريضة باعتبار انه يجب انما هو لان ابطال العمل حرام فتأمل
 وقوله قال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم لزوم قبل الشروع
 وجب ان يبنى كذلك على عدم لزومه بعد الشروع ايضا لان ما بالذات لا يتغير
 حتى لو لم يمتص فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير
 فاذا شرع فيه فهو مخير فيما لم يأت بتحقيقا لمعنى النفل اذ النفل يتقلب فرضا
 وانما لا يكون استقفا للواجب بل اذ النفل واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله
 تركه تحقيقا لمعنى النفل وح يلزم بطلان المؤدى ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا
 لحله عن القصد وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب
 على تركه لانا لان لم التخيير فيه بعد الشروع فانه عين النزاع **قوله** ان حاداه
 انما آداه الى الجزاء الذي آداه المكلف من النفل بالشروع صار عبادة انما نقاها
 له فيجب صيانة لان التعرض لحق الغير بالافاد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى
 عن البطلان الا بالزام الباقي اذ لا صحة له بدونه لان كل واحدة منهما ما يتحقق
 الغواب فان قيل صحت الجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحت الاجزاء
 المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت صحت المتقدم على صحت المتأخرة ايضا لزم الدور
 قلت هو دور معتبه كما في المتضايفين فلا يضر في الحال هو دور التقدم ولين سلم
 فالجزة مختلفة لان الوقوف على الاجزاء الباقية هو قضاء صحت المؤدى وكونه عبادة
 لا صيرورته عبادة والوقوف على صحت المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية
 عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزاء ثلث لم يبق الجزاء الاول لكونه فرضا
 لا يبق فضلا عن وصف الصحة والعبادة فالجواب ان هذه اعتبارات شرعية
 حيث ثبت بالنسب والاجماع فلها حكم البقاء والاعتبارات الشرعية لها حكم الاعيان
 فان قيل من مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم شرط بقاء المؤدى
 عبادة اجيب بان الموت منهي عنه لمبطل فعمل هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الى
 للدلالة الدالة على كونه عبادة كقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله
 الآية فان قيل ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كونه الباقي نفلا مخيرا
 فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتقارنا فالجواب ان التراجع بالمؤدى اوسل

لان حقيقة

حتى لا يمنع صوم النفل عنكم
 الحلوه وساجد الانظار
 الصيانة فاعلم انه لم يكن واجبا
 بعد الشروع واذ كان كذلك
 كان مخيرا ان شاء الله

كاللابة والنوبة توقف
 وان كانت ذات واجب متوقفا
 على ما يتوقف عليه صحت
 الجزاء الا مع تقدم ذات
 الجزاء

شره برك الموت فقد وقع جرمه
 على انه تعالى اي ثبت ذلك
 عند الله تعالى الموت الامر
 الواجب

من العكس اعني صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطي باب العبادات
وايضاً المؤدى قائماً حكماً والباقي معدوم حقيقة وحكماً والموجود من وجه
أولى من المعدوم من كل وجه بشرط الموجود وعلى المعدوم **قوله** ولما يلزم
علته ان يكون المؤدى عبارة وتقريرها ان المؤدى لو لم يكن عبارة يلزم
تركها الشيء الواحد من مناهيه وذلك لانه اذا لم يكن الباقي كان عبادة بالاتفاق
ضرورية فلو كان المؤدى الذي قبله ليس بعبادة لزم تركه الصلوة الواحدة من
العبادة ومن مناهيها وهو عدم العبادة وهو حال فحين ان يكون عبادة
قوله وانما يلزم الباقي هذا دفع لما اوردته السائل على الترتيب الاول كما هو قاعدة
المجيب عن السؤال المردود من انه اذا اختار احد الشقين يدفع ما اورد عليه
قوله قال الله تعالى لا تدل على ان لا تدل على الزام الباقي ويحتمل ان يكون دليله على الزام
الباقي لكونه شرطاً لبقاء المؤدى عبادة **قوله** فجعل كل جزء مؤدماً عليه شرطاً في فاعله
الجزء الاول عبادة وجعل شرطاً لانقضاء الاجزاء التي بعده عبادة وانقضاء الجزء
اللاضر عبادة وجعل شرطاً لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء
من الاجزاء اذا المتوسطة انقضاء عبادة وكان شرطاً لبقاء ما تقدمه على وصف
العبادة وشرطاً لانقضاء ما يعقب عبادة فقلنا بالزام الباقي علماً بالادلة
بقدر الاسكان وهذا تحقيق هذا الموضع **قوله** الامتناع عن اداء الباقي لا يكون
ابطالاً للمؤدى هذا اورد على قوله وجب صيانه وحفظه عن الابطال ولا سبيل
الى حفظه الا بالزام الباقي **قوله** فلا يعتبر هذا الابطال الضمني في حق الاشياء
فكذلك فيما نحن فيه **قوله** كذا وصلى الظلم لا يجلد ابطالها لانعدام شرطها بقاءها
على وصف العبادة **قوله** قلت ان الامتناع عن ابطالها لا ينافي بانها قصص العباد
فدت الاجزاء المنقذة قيد بالمسافر لان غير المسافر اذا صلى الظلم قبل الجمعة
جاز مع كراهة الترخيم وهو ما مور بنقضاء بالذهاب اليها لانه ما مور باد الجمعة
جما منى اداء الظلم بخلاف الظلم فانه رخص له تركها **قوله** ثم لما وجب لصيانة
انما حاصل ان المنذور صار حاله تعالى تسمية بمنزلة الوعد وهو ادنى حالهما
صار فعلاً تعالى وهو المؤدى ثم ابتداء الشيء وصيانه عن البطلان اسهل
من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامر من هذا التبدل الفعل لصيانة ادنى
الشيئين وهو ما صار له تسمية فلا يجب اسهل الامر من وهو بقاء الفعل
لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار له فعلاً في صورة الشروع بالطريق الاولى
اذ البقاء اسهل من الابتداء حتى اغفر فيه ما لم يغفر في الاقرب وهذا هو القائل

هذا هو القائل
في قوله تعالى لا تدل على ان لا تدل على الزام الباقي

حل شريف

وقيل يلزم ان يكون العبادة هي
كلها بخلاف ما افترق فيه رخص
له تركها رخصاً

حل شريف

ان يقول

ان يقول لانتم ان الفعل اقوى من القول بدليل انه لو نذر صوم يوم النحر يصح
دون الشروع حتى يلزم في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال فرق بينهما هناك لان
الشروع وجد في مع دون القول **قوله** وخصته بكون الحاء العجوة والرفع عطفاً
على عزية وتباني فيها من اوج الاعراب ما يتباني في عزية وهو في اللغة البسطة
وفي الاصطلاح اسم لما شرع من الاحكام متعلقاً بالوارض وقيل ما تغتر من عسر
الى يسر فيها رخصاً وقيل ما استبيح مع تعذر قيام الدليل المحرم وفي كل فطر
قوله ويقال في وجه الحصر وقيل في وجه الحصر الرخصة ان شرعت مع قيام السبب
المعظم فهو حقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الموت فهو لاحق والافضل النوع الآخر
وان شرعت مع عديم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروحة في الجملة
فهو الاثر والافضل النوع الآخر **قوله** ولما قل ان يقول الجواب عن هذا الاعتراض اننا لم
ذلك فان الوجود مشترك بين الواجب والممكن وهو في الواجب اقوى واشد
من الممكن حقيقة اذ العاقل لتكليف حقيقة باعتبار الافراد لا حقيقة نفسها
وح ككل من الاحتمالين في حق ظاه **قوله** والتسمية بوصف المناسبة وانما كان
اسبابهم قال صاحب المفتاح واعتبار المناسبة في التسمية منزلة الاقدام ولما
شاهدت فيها ما تجب **قوله** فان قلت التفسير اما تقيم الكلي الى جزئياته
او الى جزئياته تقيم الكلي الى جزئياته هو ضم خصوصيات الى امرا عام بصير بانضمامها
اقساماً كالحيوان فانه بانضمام الناطق والناهي والصال اليه بصير اقساماً متباينة
من الانسان والفرس والحصان وخصه صحة اطلاق المقسم على كل من الاقسام
بالحقيقة فيقال الانسان حيوان وكذا الفرس والحصان وانقسام الكلي الى اجزائه
من الخشب والحصان والنور وخصه صحة اطلاق المقسم على جميع الاقسام
لا على كل واحد فلا يقال للخشب سرب ولامر ولامر ولامر ولامر ولامر ولامر ولامر
المؤلف منها **قوله** قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة اي سواء كان بطريق حقيقة
او المجاز ووجه يكون من تقيم الكلي الى جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب وهو جواب
في الجملة ولا يخفى على متأمل انه لا يدفع السؤال لان التقسيم لا يخفى من احد التقسيمين
وهذا ليس احدهما **قوله** كان المناسب ان يوفق ولا شر يقسم وهو قد قسم ثم عرف
ككون ماهيتهما مختلفين ولا يكرج جميع مختلفي الماهية في توليف واحد لان المختلفين
للماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمناً او تخلفاً في الماهية لا تبس او بان
في جميع الاجزاء فلا يخفى معان في حد واحد وانما كان ماهية الاقسام مختلفة لان بعضها
حقيقة وبعضها مجاز وهذا كما فعل ابن الحاجب في المستثنى حيث قسمه الى متصل

ما يغترض

تقسيم الكلي الى جزئياته

لا حقيقة الرخصة لان حقيقة الرخصة
منه يورده في التسمية على ان
واذا رخص في رخصة الرخصة
لم يكن في رخصة الرخصة
فليس في رخصة الرخصة
بدرج الى غير ما رخص
وجوب المقسم

تقسيم الشيء
ثم توفيقه

وقيد من العسر ما يعدل ذلك اليسر وفي الزينة وان تكلف الصوم حالة
 ان وجبت المشقة فتعريفه بموافقة الناس في الافطار لان في الانفراد
 بالصوم دون سائر الناس من المشقة فكانت الزينة تؤاخي في الرخصة
 من وجه خصوصاً اذا عذرت المشقة فكانت اولى من الرخصة بكل حال
 لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى الزينة وهو اقامة حق الله تعالى ومن هنا
 ظهر وما قيل من ان الزينة في القسم الاول انما كانت اولى لبقاء الحرمة وهذا
 ليس كذلك فهنا لم يكن الرخصة اولى فان نقصان الزينة يتأخر حكمها لما يجز
 باعطائها معنى الرخصة من وجه تكلمة فكانت كالقسم الاول **قوله** الا ان
 يضعف الصوم لقائل يقول كان الواجب ان يكون الزينة اولى مطلقاً
 لان النفس عدو الله بدليل عادتك فانها انتقبت لغاراتي وقتل
 عدو الله واجب ولهذا شرع ليجاد فيكون اولى ويمكن ان يجاب بان شرعية
 الصوم لا ارتباط النفس لطاعة الله تعالى فلا يجوز الاتيان به على اوجه يؤدي
 الى انتقائه وما ذكر على تقدير ثبوته بدل على المعادات بمنوعها عما تشتهي
 لا يقتلها فترقب من النفس المؤمنة والكافرة **قوله** واما انه يفرق الجواز
 وهو ابعد مما سواه من الانواع عن حقيقة الرخصة **قوله** ولما غلغل ولم ي
 المواثق اللازمة في النظام ان المراد بهما شئ واحد وهو ما ذكره الشكاف
 الشاقة الثقيلة **قوله** لم يجب علينا اي لم يكن مشروعة في ملتنا ولكن
 لما كانت واجبة على من قبلنا كانت كالشرعة في حقنا بالنظر الى ان مح
 شرع من قبلنا شرع لنا ما لم نعلم ما نسخ فكان رفعها بالنسخ وعدم الشرعية
 شبيهاً بالرخصة من حيث انه رفع عنا من شرع عزنا شئ لو لا رفعه لم يستطع
 عنا في شرعنا لوجوب التكليف به مشقة عظيمة فزوم كمال الاعتناء
 بكمالات هذا النبي عليه السلام حيث ابتدأت شرعيته بالتكليف قبل العنا
قوله فن حيث انه سقط في محل الرخصة انما قلنا ان قلنا ان كان هذا النوع لم
 شبه بما هو رخصة حقيقة وشبه بما هو رخصة مجازا كان ينبغي ان يقوم
 على القسم الثالث الذي هو رخصة مجاز من كل وجه ليكون ابداءه تحقيق
 الرخصة من كل وجه شبهة من مجازيتها من كل وجه قلنا ولكن روي
 في ذلك السلم باخر وهو القابلة فتولبت حقيقة الرخصة مجازها وقدمت
 الحقيقة لانه الاصل غير انه ابدائها باليسر فيسمة تبرؤ به عن حقيقة شئ
 قول بما فيه سمة تبرؤ به من حقيقة الرخصة بما في شبه تبرؤ به عن مجازية

كل شريف

لا يتاخر

مطل
النفس مؤمنة وكافرة

الرخصة **قوله** ويمكن ان يوجه كلامه الى حاصلة النوع الرابع اسقاط ما سقط مع كون
 مشروعي المجلة واسقاط ما سقط الشرع معناه ترك ما سقط والذي
 اسقط الشرع هو الا تمام فتركه هو القصر فقول المص كالقطر شارة الى ترك
 ما سقط الشرع المقدرة ولا يخفى ما في ذلك من التكلف **قوله** اعلم ان قصر
 الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا اي ليست رخصة حقيقة بل
 عزيمه حتى قلنا ان منظره كبحر وليس الا كمال لان السبب في حقه لم يبق موجباً
 الاركعتين حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة مفعة ان لم يقعد على رأس
 الركعتين الاوليين ومكروه غير مفعة ان قعد لخلط النقل بالوضوء قبل التمام
 في الاول وبعده في الثاني **قوله** وقال الشافعي رخصة حقيقة اي رخصة فيه
 والزينة في الرابع حتى لو فات الوقت يقضي اربعاً سواء قضى في السفر او في
 الحضر وفي القول يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واجبة بقوله تعالى ليس
 عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا الآية
 شرع القصر ليعجز الجناح وهو يدل على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجناح الا بانه
 دون الوجوب فكان المسافر مخيراً بين الاتمام والاكمال واما ما روي انه عليه
 السلام روي عن ابن ربيعة الوالي قال سالت عمر بن الخطاب عن قصر الصلوة
 والاختلاف شيئاً وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل ما اشكل عليكم
 فسات رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
 فاقبلوا صدقة اخبر مسلم وابن حبان فاقبلوا رخصة واسلم لشارة راجع
 الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر وانكالا للام
 عليه بناء على انه فهم من التعليق بالشرط انتقاء الحكم عند انتقاء الشرط
 وانه انما شال لكون الامر واقعاً على خلاف فهمه واجب بان السوال يجوز
 ان يكون بناء على اعتقاده المستحب وجوب الاتمام لا على انه ممنوم من
 التعيين بالشرط ولا يخفى ان سياق القصص مشروانه كان مبنياً على ممنوم
 الشرط **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الزيادة
 فلا يتوقف على القبول فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة اي اعملوا به واعتقدوا
 كما يقال فلان قبل الشرايع اي اعتقدها وعمل بها والمراد بما لا يحتمل التملك
 ما لا يحتمل من كل وجه اما ما يحتمل من وجه فالتصدق به لا يكون اسقاطاً محضاً
 حتى لو قال لم يرد تصدقت بالدين عليك فقبل او سكت سقط الدين ولو
 قال لا قبل بدينه لان الدين يحتمل التملك من المديون ولا يحتمل من غيره

لكونه العمل به

لا مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق باستقاطا محضاً بل فيه معنى
 التملك فيما عني التملك يقبل الرتبة باعتبار معنى والاستقاط
 لا يتوقف على القبول فان قلت قد ذكر في المبسوط ان القصر عزيمة في حق
 عندنا وبو يد حديث عائشة رضي الله عنها في صفة الصلوة ركعتين فاقرت صلوة
 السفر وزيدت في صلوة الحضر متفق عليه وحديث ابن عباس رضي
 الله عنهما في صفة الصلوة على لسان نبينا في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين
 الحديث اخرج مسلم وحديث عمر رضي الله عنه في صفة الصلوة ركعتان والاضحية
 والقطر والجمعة تمام غير قصر على لسان محمد عليه السلام اخرج في النسائي
 وابن ماجه وابن حبان قلت انما اطلقنا الرخصة على صلوة المسافر والاضحية
 الصورية فانه اذا نظر على ان الحضر هو الاصل وان السفر امر طار عليه وسمع
 قوله تعالى اذا حضرتم في سبيل الله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
 وقوله عليه السلام حين قيل له نقص الصلوة لا نحن امنون صدق تصديق
 بها عليكم فاقبلوا صدقته وحديث ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى وضع
 عن المسافر الصوم وشطر الصلوة اخرج في الاربعه واجمعه وقول عائشة
 رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انقص من الصلوة ركعة واحدة
 اخرج في البخاري والنسائي واخرج في الدرر القطي عنها بل حفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم
 كان يقصر في السفر ويقيم ويصوم ويفطر فلو صح ما ذهب اليه الشافعي
 من صحة الاتمام في السفر وانه عزيمة وان الاتيان بالركعتين رخصة بخبر
 عن الاتيان بالاربع فعلنا بحقيقة ما ذكرته من الادلة لعدم احتمالها
 التاويل وقلنا بان صلوة المسافر بقية على اصل شرعيتها ولم يغير بالزيادة
 وعلمنا بنطوائها ذكرناه من الادلة لاحتمال التأويل والترجيح الاول واخذنا
 منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسمينها استقاطا مجازاً اعلى معنى
 ان الزيادة وان شرعت في صلوة الاصل وهي الحضر لكن لم يشرع في صلوة
 السفر تحقيقاً لعدم الشريعة اصلاً فعلنا فيما لا يحتمل التأويل وهو ما ذكرته
 من الادلة وفيما لا يحتمل التأويل وهو التسمية بما يحتمل التأويل وهو ما ذكرناه
 من الادلة علماً باللبس وجمعاً بين الطرفين **قوله** واجوب في غير لفظ
 اجناح وان كان ظاهراً في غير ما قالوا فكذلك لان النوا لا تمام فكانوا
 في مظنة ان يخطئوا ان عليهم نقصاناً في القصر فنفي عنهم اجناح
 لتطبيب انفسهم بالقصر والحمل على هذا واجب علماً باللائل بقدر الامكان

وصار هذا نظراً لقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت
 او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكوراً بل حفظ اجناح
 لكن جعل الشافعي وماك الطواف بينهما ركناً بالاجل من الدلائل غيره
 ولئن سلمنا ان لفظ الاجناح لا يفيد الا بالاقامة لم يصح ما نحن فيه لان الاباحة
 تثبت بالوجوب بما ذكرناه اذ لا تثنى بينهما الشمول الوجوب بالاقامة بل
 قيل وفيه نظر واجب انما بان المراد بالقصر في الآية قصر الاحوال كالاجاز
 في التزادة والتخفيف في الركوع والسجود لا قصر في الصلوة وانما قلنا
 على قصر الاحوال توفيقاً بين قول الرسول والاية والاكيف يستقيم لم الرسول
 مطلقاً بالقصر وهو شرط في الآية بحال المخافة ولا يخفى ضعفه كيف والاية
 كالمجتمعين على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة اللهم الا ان يقال انما حملناه
 على ذلك وعدنا عن الحقيقة الى المجاز لا حديث المشهور وبو حديث عائشة
 ودعوى الشدة يعني الانبات لتلقى الآية لا بالقبول والعمل به وانما
 انقص فانه لا يضرنا **قوله** وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
 في هذه الاشياء ائتمت اوجه لانه اما تكلم بالباقي بعد التلخيص فيكون المعنى
 عليكم هذه الاشياء حالة الاختيار لا حالة الضرورة فيكون في حالة الضرورة
 باقية على الاباحة الاصلية بقوله تعالى فليكن لكم من الارض حياً واما الانبات
 السابق فيكون النص والاعلى عدم حرمها حالة الاضطرار لان الاستثناء
 اما ان يكون موقفاً عن الخط فافاد اباة فيكون المعنى ان هذه الاشياء
 حرمه حالة الاختيار مباحة حالة الاضطرار على ان ما في ما اضطررتم وصدري
 وصير اليه عايد الى ما حرم فيكون المعنى فليكن لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال
 الا في حالة الاضطرار كما ايدى وحاصل ان المستثنى منه هو الصغر المستتر
 في حرمه ليكون فصل لكم الاشياء التي حرم كلها الا ما اضطررتم اليه فانه
 لم يفصل لانه ليس بحرام الا ما المعنى من قوله ما حرم عليكم فيكون الاستثناء
 اخرج عن حكم التفصيل لا عن حكم التعميم لان المقصود بيان الاحكام الاجزاء
 عن عدم البيان **قوله** انه استثناء من النص اي لانه الخطر حتى يدل
 على الاباحة اذ التقدير والله اعلم من كونه من كونه من كونه فليكن غضب
 من الله واهم عذاب عظيم الا من اكرهه وقلبه مطمئن بالإيمان فيستغنى عنه
 الغضب والعذاب ولا يلزم من انتفاء الاباحة كما عرفت في النوع الاول
 من الرخص قال في الكشاف وقد جوزوا ان يكون من كونه بالشرط مبتدأ

مفسر

مخدوف الوجوب لان جواب من شرح دال عليه فكانه قيل من كثر باه فليهم
 غضبه الامن اكره ولكن من شره اذ ذكرها آخرة وهوانه استثناء من كلام
 سابق وحاصل معناه انما يغترى الكذب من كذباته فاستثنى منه الكره
 فلم يدخل تحت حكم الاخرة وعلا هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء من المنة
قوله ولان اطلاق المغفرة على قيام المنة لا ترتب المغفرة على ذلك يقتضي
 سببية الذنب وهي قد تدعى قيام المنة والمؤاخذه الا انه رفع المؤاخذه
 رتبة من امة تعالى على عبادة كما في الاكراه على الكفر **قوله** وفائدة مخالط نظم
 في شيتين احدهما انه لو حلف لا ياكل حراما فاكل ميتة او شرب خمر او حال
 الاضطراب رحت عندهم ولا يحثت عندها والثاني انه لو صبر عن تناول
 من هذه الاشياء حال الاضطراب رحت حتى يهلك اثم عندها ولا ياتم عندهم فني
 عندهم رخصة حقيقة لما في مقابلتها من الوزيمة المشروعة وهي الاكفاف
 عن المنة القائمة وعندها لم يرض رخصة مجاز الا ليس بمقابلتها غربة مشروعة
 اذ لا رمة ليقصور الاكفاف عنها لان رمة المنة لصيانة عقله عن الاخلال
 وحرمة الميتة لصيانة نفسه وبيده عن توبة حيث الميتة اليه باكلها فاذا خاف
 على نفسه الهلاك بالامتناع عنها ما ارتفعت المنة اذ لا يقيم حبيته البعض
 بغوات الكل لان في فوات الكل فوات ذلك البعض المطلوب حبيته
 فيعود الامر على موضوعه بالنقض واذا ارتفعت المنة لم يكن بالصبر على الهلاك
 مؤديا حتى انه تعالى لسقوطه بل كان مضيقا نفسه بالتعاقب الى التهلكة بلا
 ضرورة فكان **قوله** والواجب ان فالتة تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت
 الزايد على قدر الحاجة وفيه شئ فان معنى الآية من دعة الضرورة الى تناول
 من هذه المحرمات المذكورة في جماعه غير ما يلزم الى ما يترتب وهو ان ياكل فوق ما يبر
 الرمي فان امة تعالى غفور مغفر لما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رجم باوليائه
 في الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس للتناول في المغفرة انما هي
 من القدر الذي يستلزمه الرمي لا الزايد عليه فتأمل **قوله** وسقوط غسل
 الرجلين في مدة المسح اي علم ان سقوط غسل الرجلين عن كان متحفظا في مدة
 المسح رخصة اسقاط لان الشرح في السبب وهو يحدث عن كونه عاملا
 في الرجل ما دامت مستمرة بالخف وجعل الخف مانعا عن سريته يحدث
 الى القدم لانه انبت اللث بالرجل واوجب غسلها ثم اناب المسح منابه ولكن
 بقي اصل السبب موجبا في الجملة نظر الى حاله عدم الخف فكانت رخصة المسح

اي الصورة المنقولة من الاشياء
 والقبول والقبول في ذلك فانه
 اي الشئ الذي لا ينفك عن
 ما عند قوتها وانما كان
 انفس الشئ طقة التي هي الروح

مصلحة
 رخصة اسقاط رخصة ترفية
 لا يقصور لها غنية

بذلك رخصة اسقاط ولكن اني بالغربة بعد ما رخص جواز المسح كان اولى لانه
 اسبق فان قلت فاذا نزع عن ان يكون الرخصة اسقاط لان رخصة
 الاسقاط لا يكون الغربة مشروعة معها كالتقصير ويكون رخصة الترتيب قلت
 قيل الغربة انما لم يبق مشروعة ما دام متحفظا فاذا نزع صارت مشروعة
 والغوات انما هو باعتبار النزاع والمفصل هذا ولكن هذه الرخصة من
 رخصة الاسقاط نظر ظاهرا لما صرح به في عامة الكتب من انه اذا حفر الماء
 فدخل الماء خفيه فانفسل اكثر فدميه بطل مسحه وانه اذا تكلف غسل
 رجله داخل الخفين من غير نزع اخراجه ذلك عن الغسل حتى لا يلزمه النزاع
 والغسل ثانيا عند انقضاء المدة فلو كان المسح رخصة اسقاط لما بطل
 مسحه ولزم بطلان هذا الغسل بمضي المدة ولزم النزاع بوقوع الغسل
 غير معتبه وفيه شئ لانه ذكر في الظاهرية لو ادخل يده تحت الجرمين فمسح
 على الخفين لم يجز والمحق ان رخصة المسح على الخفين انما هي رخصة ترفية
 لا رخصة اسقاط ولا يضر في ذلك عدمها في رخصة الاسقاط لجواز ان يكون
 ذلك مجازا باعتبار الصورة لا حقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب عن اصل
 النظر بان الغسل داخل الخفين انما وقع معتبرا باعتبار قيام شبهته وهو
 انكشاف القدم مع ارادة مالا يحل الا بالاطمئنان بشرط الحث في الجملة نظرا
 اليه في غير حالة لبس الخفين او الى غيره ممن لم يكن لابا الخف وهو الاشبه
 كما مر في فصل رخصة المسح ولا يضر ان يكون من نزعها ولبسها مع ذلك
 رخصة اسقاط توجه الخطاب اليه بالغسل واعتباره منه اذا اني به كما عرف
 فيمن لا يجب عليه الحج كالعبد والمرأة والمريض والمساكين وغيرهم اذ اني بها
 حيث تقع منه ويكون مسقطا لغرض الوقت والظهور وانه اعلم **فصل**
في الامر والنهي لما فرغ من الاحكام اخذ يتكلم على اسبابها الكلام واما
 افرها عنها وان كان متقدمة للوجود عليها لانها علامات لها وماله العلامة
 اهتمت في التقديم من العلامات او نقول لما فرغ من بيان الادوية والاحكام والاهما
 بالمشبه بها وهو الاسباب **قوله** والها الاسباب اختلف العلماء هل للاحكام
 المشروعة اسباب ام لا فذهب علمه اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة
 المتكلمين الى الاثبات مطلقا وذهب بعضهم الى النفي مطلقا وذهب جمهور الاشعرية
 الى الاثبات في العقوبات وحقوق العباد والى النفي في العبادات ومما
 يشهد بوضع الاسباب وجوب الصلوة على من نام وقت الصلوة كمالا وعلى

لأنه موصل إليه ودليل عليه لأنه يدل على وجود صانع له لأن الحادث لا يمكن أن يوجد بدون محدث وصانع لأن الحادث لا يمكن أن يكون وجوده من ذاته إذ لو كان موجوده من ذاته لما كان حادثا فإلا يمكن أن يكون وجوده من ذاته كونه من غيره بالضرورة فدل وجوده على أن له صانعا دلي على وجوب الإيمان به لأن التصديق بوجوده من هو موجود ودليل قطعي واجب عند العقل لما شك ولا شبهة وكما دل عليه أن له صانعا دلي على أن الصانع حكيم قادر مريد في موصوف بـسائر صفات الكمال على ما نعلم قامة في أصول الكلام فكان دالا على وجوب الإيمان بصفات أيضا لأن من لا يكون موصوفا بهذه الصفات لا يمكن أن يوجد مثل هذا العالم على هذا الترتيب والنظام ٥

من اعني عليه اوجب اقل من يوم وليلة ووجوب صوم رمضان على من جاز
ولم يستوفه جنونه وجوب الزكاة عند اتمامه على الصبي ووجوب العشر
وصدقة الفطر عليه جميع الفقهاء مع سقوط الخطاب عنه في الجميع لعدم
الاهلية **قوله** ويمكن ان يقال ان الحكم صادر علما للمحكوم غفلا لان الحكم يطلق
دبر اديه المحكوم وعلى النسبة الايجابية والسلبية انما توجد وتخلص منه
لانك اذا قلت زيد قائم او زيد ليس بقائم والحكم هو نسبة القيام او سلبه
اخذت من قائم او ليس بقائم ويطلق دبر اديه النسبة وهو المشهور **قوله**
والمراد بها العلل الشرعية مجاز لان الحقيقي وهو الذي تخلل بينه وبين الحكم واسطة
يعني سبب وجوب الايمان بانه الى التصديق والقرار بوجوده ووجده اذ
توطئ وسائر صفاته على ما ورد به النقل ويشهد به العقل حدوث العالم الى
كون جميع ما سوى الله تعالى من اجزائه والاعراض مسبوق بالعدم ومعنى كسبية
حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل المعلل لا لوجود الصانع
له او وجدانية او غير ذلك مما هو اولى وذلك ان الحادث يدل على انه محتمل
صانعا قد غابا غشا عما سواه واجبا لذاته قطعاً للملح بل ثم وجوب الايمان
ينبغي عن جميع الكمالات وينبغي جميع النقايص ويكون جميع الممكنات باسرها مما
شاهد منها وما يشاهد علماً وعلانية بما يعلم وجودها فيها سميت علماً
والاخفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه ينسب الى سبب ظاهر
تيسر اعل العباد وقطعاً للجم المعاندين والزما لهم بل لا يكون لهم ثبت بعدم
ظهور السبب فان قيل لو كان السبب هو محدث الزمان كما فترقه لا ينبغي
القول بوجوب الايمان بانه تعالى من العالمين بقدم العالم بالزمان وحدونه
بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه فلما كيف وليس في العبارة
ما يدل على انحصار السببية فيه بالنسبة الى كل واحد بل مرتبة الناس في ذلك
متفاوتة وليس ستم فهو باعتبار شدة الوضوح وكثرة الوقوع وعدم الانقطاع
اذا ما من احد الا وهوش هدر نفوس السموات والارضين واليه الاشارة
بقوله تعالى سترهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم فليقتين لهم انه الحق وكذا
صح ايمان الصبي المتميز لتحقيق سببه وهو النفس الآفاق ووجود ركنه وهو
التصديق والقرار الصا ور عن النظر والتأمل اذ لو امتنع صحته لا تمنع مانع
شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا محتمل عدم المشروعية اصلاً ولا بضر في عدم
كونه محتملاً بالايمان لعدم التكليف المنع في الخطاب لانه لا اداة محتمل السقوط

مُعْذِر

وَأَمَّا سَيِّدُ الْعَالَمِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهُهُ
وَالْعَالَمِينَ فَقَدْ فَاعَلَ فِي الطَّبِيعِ وَجْهَهُ مَا يَضَعُ
وَيُخْتِمُ فَيَكُونُ الْعَالَمُ أَوْ أَمَا يَعْلَمُ
أَلَا بَسْمَلٌ بِهٖ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

بالعواهن

بالعوارض كما في من اراد ان يؤمن فأكفه على السكوت عن كلمة التوحيد الحق
على ان صحة الاداء انما يقتضي على كونه مشروعا في حق المؤدى لا على كونه واجبا
عليه كما في جملة المسافرين **قوله** يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو
النصاب الثاني الزايد على قدر الحاجة وانما اشترط فيه النماء لتكامل النفع به الا
ان النماء امر باطن فاقيم سببه وهو تحول مقاسه في الشئ طيبة نصار شرط الوجوب
مع كونه سببا للنماء فيجدره والنماء يتجدد ويتجدد المال اذ المال
لهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر تحول تكرر الحكم
بتكرر السبب لا بتكرر الشئ **قوله** وللصوم ان اتفق المتأخرون من شيئا نخنا
كالقاضي ابي زيد وشمس اللامة وخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم
على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه وتكرر بتكرره
ويصح الاداء بعد دخوله لا قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس اللامة الى ان
الى ان السبب مطلق شهود الشهر لئلا كان او نهائرا لان الشهر اسم للمجموع
وسبب باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك ثابت للايام والليالي جميعا ولهذا
وجب القضاء على من كان الملائمة حين وافاق بعد مضي الشهر وصحت النفية بعد
تحقق جزء من اول ليلة منه ولم يصح قبله ولا يلزم صحة الصوم ليلا اذ ليس في حكم
السبب جواز الاداء فيه وذهب الاكثر من كالقاضي ابي زيد وخر الاسلام
وصدر الاسلام ومن وافقهم الا ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي
فكل يوم سبب صومه يعني ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة
تختص لاقتصاصه بشرايط وجوده بالانتقاض لطيران نواقضه فوجب
تعلقه بسبب على حدة واجب عن كلام شمس اللامة بان القضاء انما يلزم
المجنون المذكور لادراكه النهار دون الليل لانه اهل للوجوب مع الجنون الا
ان الشرع اسقط عنه القضاء عند نقضاء عفو الواجب وقتا للخرج وذلك
انما هو باستزاف الجنون لمجموع الشهر ولم يوجد وبان النية انما صحت في الليل
باعتبار تبعية النهار في حق هذا الحكم ضرورة تغذرا قرة انها بالجزء الاول
من الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه فتأمل **قوله** سبب وجوبها على المسلم
اراس الذي يؤمن ويلى عليه والفظر انما هو شرط لقوله عليه السلام ادوا
عن تمونون عليه فان اما لانتزاع الحكم عن السبب اول انتزاع الحكم
عن الحمل الواجب عليه الحق بان يجب على كل فيؤديه عنه غيره بطريق النيابة
كما يقال ادوا معا قلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المنع الكتاب لانه يقتضي

کے اقبال اور الزکوۃ من مالہ
والخارجہ ارضہ ۵

الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي يكونون في مؤنة المكلف ضرورة
 دخولهم فيمن يمونه وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف له وجوب
 سائر الكافر ليس من اهل التوبة والفقير من يجب له فلا تجب عليه فتعطين
 المحل على المعنى الاول لتضايف الواجب بتضايف الرأس فان قلت
 الصدقة كما اضيف الى الرأس اضيف الى الفطر من الاضافة الى الفطر
 اشهر والملاضافة دليل السببية وايضا الواجب يتكرر بتكرار الوقت
 مع اتحاد الرأس كما يتكرر بتكرار الرأس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الرأس
 سببا للفطر شرط دون العكس فاجاب بوصف المؤنة بترج سببية الرأس
 لان تعلق الحكم بوصف المؤنة بقوله عليه السلام ادوا عن تمون بشربان هذه
 الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن رأس يلي عليه
 كالعبد واليهام اذ الرأس هو المحتلج الى المؤنة دون الوقت واما تكرار
 الوجوب عند تكرار الوقت فليس لتكرار الوقت حتى يكون سببا لتكرار
 الرأس تقديره فان الرأس لما صار سببا بوصف التوبة وهو متجدد
 في كل وقت كان الرأس بمنزلة المتجدد وتقديره التجدد المؤنة كالنصاب
 لما صار سببا بوصف النماء صار كالمتجدد عند تجدد النماء بجوان احول
 حتى تكرر وجوب الزكاة بتكرار الحول في نصاب واحد لا باعتبار الحول
 سبب بل هو شرط الا انه اقيم مقام النماء لا اذ آتية يكون النماء يتجدد
 بتجدده كما ترى سبب الزكاة هذا وقال الشافعي السبب الفطر وقد اخذنا
 دليله مع اجواب عنه فتبين له **قوله** معنى سبب وجوب الحج البيت بدليل
 اضافة اليه والوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة شرط لوجوبه اذ لا
 جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** والعشر الى يعني
 ان سبب كل من العشر والحزب هو الارض النامية لا اضافتها اليها **قوله**
 الى سبب وجوب الطهارة الصلوة الى ارادتها بشرط احدث لتزيتها عليها
 في قوله تعالى اذ قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي اذ اردتم القيام
 الى الصلوة وانتم محذرون ومثل هذا يشترط سببية لانفس الصلوة والا
 لكات متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على السبب ولا احدث
 لان سببية الشيء ما يقتضي اليه وبلازمه والحدث منزل للطهارة ومناف
 لها وقد يقال ان سبب لوجوبها لا يعينها فيكون اذن مفضيا اليه لا منافيا
 ويجب ان الكلام فيما هو سبب لغيرها فيع ما ليس منها واجبا كطهارة النافقة

السبب

لا يماهر واجب منها فقط لان مبنى وضع الاسباب على العموم دون الخصوص
 وانما كان محدث شرطها لان الفرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي
 الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث
 فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث وهو دليل كونه شرطاً ولهذا التوضيح
 من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الما بعد دخول
 الوقت جازت بها لان المعبر في الشرط هو الوجود دون الوجوب قصدا
 ولم يقصد فان قيل لو كان احدث شرطاً لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة
 لكان احدث شرطاً للصلوة لان شرط الصلوة شرط وهو حال لانه يلزم منه
 توقف صحة الصلوة على وجود احدث والطهارة وبينهما منافاة فالجواب
 ان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشرط بالحدث وجوبها
 لا وجودها وهذا التحقيق ان سبب الطهارة وجوب الصلوة لا يلزم
 وجوب الشيء وجوب مقدرة لا الارادة لعدم استلزامها الوجوب هذا في
 الفرض اما في النقل فليس وجوبها الارادة اجماعة المستتقة للشرع
 لعدم الوجوب قبل الشرع **قوله** اي سبب مشروعية المعاملات المحسوس في
 المعاشات والمناكيات والامانات والمناصحات والشركات **قوله** تعلق
 البقاء المقدر وراي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم الى قيام الساعة
 وبيان ذلك ان الله تعالى قدر لهذا النظام المخطط بنوع الان بقاء الى
 يوم القيمة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والان لفظ
 اعتدال فواجب يقتضي امور صناعية في الغذاء واللباس والسكن
 وذلك يقتضي معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج بها التوالد
 والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك
 يحتاج الى اصول كلية موفرة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم
 في المناكيات المتعلقة ببقاء النوع والبياعات المتعلقة ببقاء الشخص
 اذ كل احدث ترى ما يلزمه ويغضب على من يخرجه فيقع الجور ويختل امر النظام
 فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** والاولى ان يقال هو من قبيل تنزل
 الملائكة والروح اي في عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من عطف الجزء على
 الكل وليس بظاهر **قوله** ما نسب العقوبات والكفارات اليه والاصيل
 ان السبب ان يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة مخطرة
 محضة كالزنا والسرقة والتفليس واسباب الكفارات الامور الدائرة بين الخطر

وكل احدث يرى ما يلزمه ويغضب على من يخرجه فيقع الجور ويختل امر النظام
 ويغضب على من يخرجه

والاباحة لا يفرها من معنى العبادة والعقوبة فان قلت ظاهر هذا الكلام مشهور بان
سبب كفارة اليمين هو اليمين وانما دأبها بين الخط والاباحة وقد سبق ان
السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازي قلنا انما الكلام هنا على
السببية المجازية لانها اظهر والشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة
هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها **قوله** من قتل هذا بيان ما نسب اليه
العقوبات **قوله** وزنا وسرقة هذا بيان ما ينسب اليه المحرور فان الزنا
سبب الرجم والجلد لاضافتهما اليه اذ يقال لكل منهما انه قد الزنا وكذا
السرقة فانها سبب للقطع لاضافته القطع اليها وكذا قد القذف فانه سبب
لحد القذف لاضافته قد الثمانين اليه فيقال لها قد القذف وشرب الخمر لاضافته
اكثر اليه فيقال قد الخمر وهذه الالاف هذه الانواع من الاذيات قد شرعت
مرتبة على هذه الجنايات فكان لهذه الجنايات تأثير في ايجاب تلك
الاذيات فكانت اسبابا لها **قوله** وامر ائير بين الخط والاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الخط عملا بموجب الملازمة بين الامر والمؤثر **قوله**
والانظار عذافا فانه مباح الخ ولا يشكل عليه الاظهار بغير مباح كالزنا وشرب
الخمر لان الموجب للكفارة في الحقيقة انما هو فطره وهو مباح في ذاته مخطئ
في بعض محاله وادواته مع ما يفتقر الى اباقة الاصلية في المحال والاقا
في انفسها او في بعض الاحوال **قوله** اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه
وتكرره بتكرره يعني ان الاضافة تدل على السببية كذلك يدل تعلق
الشيء بالشيء وتكرره بتكرره عليها ايضا لان الامر تضاف الى الاسباب
النظامية ولما تكرره الحكم بتكرره دل على انه حادث به اذ هو سبب النظام
لحدوثه **قوله** لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه
سببا للمضاف سببية يكون بها المضاف حادثا بالمضاف اليه فاذ قيل
كسب فلان علم ان فلانا سبب لملك وان اكتسب حدث بفعله واختيارا
لان الاضافة موضوعية للتحيز وهو انما يحصل بالاضافة الى اخفى الاشياء واخص
الاشياء بالحكم سببه فانه حادث به هذا واعتصر بان المضاف في قولهم
صلوة الظهر هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وليست
بسبب له فانه مضاف ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف واجب
بان الاضافة لما دل على سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون سببا
لوجوده او لوجوبه والاول باطل لان ذلك بانفعال ولا تأثير للوقت

هذا الخط في مضافه
فعل في الذي هو مملوك
وزن في ان جنة على العبادة
وكذا الاظهار والتعليل
احسن ونحو ذلك فان
بين الخط والاباحة
واثرنا فانه بيان

قوله الاول في بيان كيفية الاتصال وانما كان بيان كيفية الاتصال مختصا بالسنة لان الكتاب طريق اتصاله بنا واد هو التواتر وهو
معلوم ظاهر لا يحتاج الى بيان واما السنة فلانها طريق من التواتر والشهرة والاحاد فيحتاج الى بيان والاشياء في سائر الانقطاع وانما
اختص هذا السنة لان الكتاب لا انقطاع له والثالث في بيان العمل الذي قد جرت وانما اختص هذا السنة لان الكتاب جرت في جميع
المحال فلا حاجة الى بيانه بخلاف غيره الواحد فانه ليس كذلك والرابع في بيان نفس كبر وانما اختص بالسنة لان الكتاب مختص
باعتبار هذه نقطة ولا احتمال له شي آخر فلا يحتاج الى بيان **نفسه**
زجره ان الحكماء

فتعين الثاني وهو المطلوب **قوله** وانما يضاف الى الشرط مجازا هذا جواب سؤال
مقدور وهو ان يقال كيف يكون اضافة الشيء الى الشيء ولعل السببية ونحن
نجد الاضافة الى الشرط فقال انما يضاف الى الحكم الى الشرط مجازا بعلامة المجاز
لان الحكم يوجد عند كذا يوجد عند العلة والحاصل ان الاضافة انما يكون علامة
السببية اذ لم يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية كما في صفة الفطر
وجه الاسلام فان الراسل والبيت اولى بالسببية من الفطر والاسلام
كما مر بيانه **قوله** لان افعال الحكم بالسبب من هذا التعليل لجعل اضافة الحكم الى
السبب دون الشرط وحاصلا انما جعل الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى
السبب دون الشرط مع ان الكل منهما اتصالا بالاطم لان اتصال الحكم بالسبب
وتعلقه به اشد من تعلقه بالشرط لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه
بالشرط تعلق مجاورة وما بالوجود ما ولي بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو مجاورة
لابتئانها على الاختصاص وهو بالسبب اتم واكمل منه بالاتصال الشرط وما كان
اتم كان بحقيقة اولى **قوله** واما المنفعة مول من مشايخنا فيقول طريقة المتقين
قريبة من طريقة المتأخرين لان هؤلاء لا ينفون ان هذه الاشياء اسباب ظاهرة
والتأخرين لا ينفون ان تجد النعم هو السبب في الحقيقة لكن هؤلاء يرضوا
للسبب الحقيقي واولئك يرضوا للسبب الظاهري فغيره نظر فان المتأخرين
يقولون السبب الحقيقي ايجاب انه قد لا يكون غيب عما **باب**
اقسام السنة قوله الحديث الخبر مختصان بالقول قبل بامانة اذ كان
وقبل بين ما عوم مطلق فكل حديث خبر ولا عكس وقيل بينهما بيان كل
قوله والاقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب من التي هي الى المقضي
ثابتة موجودة في السنة التي هي قوله عليه السلام خاصة اطلاق للقام والارادة
لأنه خص الاشياء لا لانه قرآن غير متعلق على قصد الاعجاز فتجوز فيها هذه الاقسام
ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانها في الاقسام في الكتاب في كونها **قوله**
فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة
بالسنن من بيان كيفية اتصال السنة بالمتن وانقطاعه واحوال الراوي
ومشايخه وكيفية النقل والاداء والمجوز والتعديل وغير ذلك مما ياتي بيانه **قوله**
ون ذلك اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال بين الرسول والاشياء
الانقطاع والثالث في بيان عمل الخبر والرابع في بيان نفس الخبر وهذه الاقسام
كلها تدور على الخبر وهو الكلام المحكوم عنه بنسبة خارجية الى ثابتة في نفس الامر

هذا الخط في مضافه
فعل في الذي هو مملوك
وزن في ان جنة على العبادة
وكذا الاظهار والتعليل
احسن ونحو ذلك فان
بين الخط والاباحة
واثرنا فانه بيان

هذا الخط في مضافه
فعل في الذي هو مملوك
وزن في ان جنة على العبادة
وكذا الاظهار والتعليل
احسن ونحو ذلك فان
بين الخط والاباحة
واثرنا فانه بيان

هذا الخط في مضافه
فعل في الذي هو مملوك
وزن في ان جنة على العبادة
وكذا الاظهار والتعليل
احسن ونحو ذلك فان
بين الخط والاباحة
واثرنا فانه بيان

هذا الخط في مضافه
فعل في الذي هو مملوك
وزن في ان جنة على العبادة
وكذا الاظهار والتعليل
احسن ونحو ذلك فان
بين الخط والاباحة
واثرنا فانه بيان

هذا الخط في مضافه
فعل في الذي هو مملوك
وزن في ان جنة على العبادة
وكذا الاظهار والتعليل
احسن ونحو ذلك فان
بين الخط والاباحة
واثرنا فانه بيان

بأنه لا يمكن أن يكون العلم بالشيء إلا بالعلم بالشيء الذي هو كونه
 في ذاته لا بالعلم بالشيء الذي هو كونه في غيره
 فلو كان العلم بالشيء بالعلم بالشيء الذي هو كونه في غيره
 لكان العلم بالشيء بالعلم بالشيء الذي هو كونه في ذاته
 فلو كان العلم بالشيء بالعلم بالشيء الذي هو كونه في ذاته
 لكان العلم بالشيء بالعلم بالشيء الذي هو كونه في غيره

في نفس الامر خارجة عن كلام النفس ذمينة كانت تلك النسبة او خارجية
قوله الاول في كيفية الاتصال بنا في هذه القسم على ثلثة اقسام شيئا بياها
قوله كالمقارن وهو مشتق في اللغة من التواتر وهو تتابع الاشياء على
 وبقية بينهما صلة باليقين واحذر من ان قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تنزيلا
 الى رسولنا بعد رسول بفترة بينهم وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف في قوله شروط
 متفق عليها وشروط تختلف فيها الماثل في شرط التتابع في ذاتها فحين
 كتابها في التاتيلين احذر ان يكون اما كنهم متباينة الثاني ان يكون بحيث
 لا يحصى عددهم الثالث العدالة وتنضم الاسلام والرابع ان يكون فيهم
 الامام المعصوم الخامس ان يكون فيهم اهل الملة والمسكنة وحق عدم شرطها
 خلافا لغير الاسلام في الثلثة الاولى والثالثة في الرابع واليهود في الخامس
 واما شروط المتفق عليها فتتبعان نوع يرجع الى النظرة وهو ثلثة اشياء
 الاول ان يبلغوا عدد لا يتوهمه عادة توافيقهم وتوافقهم على الكذب والصحيح
 عدم التعدي برشي من العدد وان الضابط في حصول العلم عنده فيستدل
 بحصول العلم الضروري على ان العدد الذي هو كمال عدته ثلثة عددا التواتر
 فذروا نقوا على نقله وانما ان يكونوا مستندين في اخبارهم الى احد سمن
 او عشرة حتى لا يقع اهل اقليم على مسئلة عقلية لا يحصل لنا اليقين حتى يقدم
 لنا بهان والثالث الاستواء في الطرفين والوسط واليه الاشارة بقوله ويلزم
 هذه الحق وزاد بعضهم شرط رابعا وهو ان يكونوا عالمين بالاجابة والشرط الثالث
 مستلزم له ونوع يرجع الى السمين والمعتبر فيه امران احدهما الالهي لقبول
 العلم بالخير والشر والثاني عدم العلم بدلول الخبر قبل استماع وزاد من زعم نظرية
 العلم بالمقارن ثالثا وهو سبق العلم بتلك الشروط كلها على حصول العلم بالمقارن
 ولم يعتبر من زعم ضرورة **قوله** فان اهل الجاهلوا جبروا بوافقه فتمت ترجم عن الحلقة
 يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محضين وفيه شيء فان المراد بعدم الاختصاص ان لا يحجز
 في عدد معين حصول العدد المميز في حادثة لا يثنى ذلك لان عدم اعتبار الشيء
 ليس باعتبار عدده **قوله** شرط في الاسلام العدل والاسلام بما شرط واحد
 لما تقدم ان العدالة تنضم الاسلام **قوله** واعلم ان المصنف في التواتر بما شرط
 المميزين وهو تتابع لالتساع لان هذه الاشياء وان سموها شروطا لكنها
 اوصاف عرضية لمن وصف الخبر بانه مرويهم فزعم بالحقيقة او صفا عرضية له لان
 وصف الوصف وصف الوصف الموصوف ويكون تعريفه بها رسما ناقصا متغيرا

تسمى من الوتر وهو التواتر والتتابع
 بدل من الوتر والالف للتأنيث
 باعتبار ان ذكر جماعة وتسمى
 بالتفويض على انه مصدر مفعول
 الفاعل وقع حالا بالوصف

يقال تواتر الاخبار اي جارات
 بعضها اثر بعض وتواتر غير
 ان يتقطع

شيء من خبر
 في الجاهل

لان العلم لا ياتي بالثبوت
 بل بالاعتقاد

طلب وصف الوصف
 في الجاهل لان العلم لا ياتي بالثبوت
 بل بالاعتقاد

لكمال

لكمال التمييز من غير تسامح مع الاختصار والاياء الى بياضة الخبر او عسر تحديده كما هو
 رأي بعضهم **قوله** عرف بعض المحققين بانه خبر جماعة يفيد فيه العلم بصدره
 فالجزم كالجزم واضافته الى الجماعة يخرج جزا الواحد وقوله يفيد العلم بخبر ما يفيد الظن
 من خبر جماعة كالجزم المشهور وقوله يفيد يخرج خبر جماعة انما العلم بالقرآن لا يثبت
 على ما يفيد عن التواتر وهي اما عنادية ككشف الجيوب ولعلم الخردود وتحتك
 الحرس بالنسبة الى جماعة اجبروا بوثبهم واما حجية كالحال الملاحة على قول
 مجتهزون بشدة جوعهم او عطشهم واما عقلية كالبراهنة بالنسبة الى اخبار
 جماعة بعد اجتماع النفي والاثبات **قوله** ويمكن ان يقال المراد من السنة النسخ
 قد علم بجواب مما تقدم عند قوله والاقسام التي ذكرها ثابته بالسنة **قوله** علم
 ضروريا اي لا يحتاج الى نظر ونكر بل يفيد على القلب بمجرد سماعه وهذا مذهب الجمهور
 وذهب ابو حنيفة والكثير من المعتزلة وامام الحرمين والدقاق من الشافعية
 الى انه يوجب علما نظريا يتوقف حصوله على النظري في المقدمات وذهب
 الفرائدي الى انه يوجب علما ضروريا بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالوسايط مع
 حضور هاتين الذهن لا ضروريا بمعنى استغناء عنها اذ لا بد منها وتوقف الرضا
 وصاحب الاحكام والضرورة قاضية بقول الجمهور على الكل لان هذا من البين لكل
 ان علمه بوجود مكة وحجر عليه السلام ظهر من علمه صحة تلك الاستدلالات
 فلا ينطيل ذكرها **قوله** اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه
 لان الاضافة تقتضي المغايرة ثم كون اليقين مرادف العلم انما هو على اصطلاح
 الحكميين فان العلم عندهم مقابل للظن واليقين هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاد
 انه لا يكون الا كذا مطابقا ممكن الزوال اما على اصطلاح الفقهاء والاهل بالميزان فالعلم
 اعم لان العلم اليقيني يشمل الضروري والنظري ووقع في تحفة الفكر شيخ الاسلام
 ابن حجر ما يخالف هذا حيث قال التواتر هو المعنى للعلم اليقيني فزعم النظري اذا
 النظري ترتيب امور معلومة او منطقية ليتوصل بها الى علوم او ظنون انتهى فحصل
 اليقيني خاصا بالضرورة بقرينة جعله للنظري فيما لليقيني فكانه مشى على
 اصطلاح اهل الميزان فتأمل **قوله** او يكون بالنسب عطف على قوله اما ان يكون
 الاتصال اتصالا في شبهة من حيث انه في الاحاد في الاصل للمعنى لانه لامة تعلقته
 بالقبول **قوله** كالشهور يسمى بذلك لوضوحه يسمى بالمتنفيض على
 على رأي جماعة من الفقهاء لا شتاره من فاض الماء يفيض فيضنا ومنهم من فرق
 بين المتنفيض المشهور بان المتنفيض ما يكون في ابتداءه وانتهائه

علم يقين

في الجاهل لان العلم لا ياتي بالثبوت
 بل بالاعتقاد

سواء والمشهور اعم من ذلك ومنهم من عبر بوجه آخر وليس من مباشر
 هذه الفرق **قوله** وهم القرآن الثاني الى هم التابعون **قوله** يعني القرآن
 الثالث وهم اتباع التابعين فلا يكتم على شئ مما اشتهر في القرآن الرابع
 وما بعده من اجزاء الاحاد بالمشهرة بعد ان كان احاد في القرآن الثالث
 وما فوقه لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر
 وان كانت ضعيفة لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وترويتها في الكتب
 فالمشهور ما كان مشهوراً في عصر الصحابة وعصر التابعين خاصة وانها
 متواترة واحاد اقيماً بعد ذلك والاحاد ما كان آحاداً في هذه الاعصار
 الثلاثة وان استمر او تواتر فيما بعد كما هو كذلك في الصحة والضعف
 فسقط واعلم انه ليس المراد بالمشهور هنا اصطلاح المحققين وهو ما رواه
 ثلثة فضاء لان ذلك عندنا لا يسمى مشهوراً ككل مشهور عندنا مشهور
 عندهم ولا عكس وقيل المشهور ما تلقته العلماء بالقبول فانهم اذا
 تلقوه بالقبول وعدم عدالتهم وفضلهم كان بمنزلة المتواتر **قوله** فانه يوجب
 علم الظمانينة بحيث يظن انه يقين لا علم اليقين فكان فوق الاحاد دون
 المتواتر حتى جازت الزيادة به على الكتاب وان كانت في معنى النسخ وبموجب
 ابن ابيان واختيار القاضي الى زيد وعميل المائة ونحو الاسلام والمص وعات
 المتأخرين وقيل يوجب علم اليقين كالمتواتر لا بطريق الاستدلال لا بطريق
 الضرورة وبه قال اخصاص وجاعة متا ومن الشافعية والتفقوا على عدم
 تكفير جاحده كما انص عليه شمس المائة ووجوب العمل فلما ثبت هذا الخلاف
 على الصحيح وان قال ابو اليسر لظهورها في التكفير وعدمه **قوله** لا عبرة للعدلية
 بعد ان يكون عدد رواة المشهور ودون عدد رواة المتواتر
 فان قلت كان المناسب ان يقول دون التواتر والمشهور اذ لا يلزم من دونه
 المتواتر ودونية المشهور بخلاف العكس قلت المراد الترتيب من الادنى الى الاعلى
 لانه اذا كان دون المشهور فهو دون المتواتر بطريق
 الاولى فهو صحيح بما يعلم الترتيب اما فان قلت قد قلنا في الاحكام ان اجزأ اذا
 نقلت على الثلث سمي مشهوراً واستفيضاً فعل هذا يكون المراد فصاعداً
 الثلث فقط وفي مثله لا يعبر فقط فصاعداً قلت المص قد شئ في المشهور
 على منذهب في الاسلام وجعله آحاداً في الاصل متواتر الفروع في ما يبلغ رواة
 الحديث عنده مبيلاً لا يتوهم معه تواطؤهم على الكذب **قوله** وفيه الواضح

الترقي من الادنى الى الاعلى

في مثل هذا لا يقبل دفع لما يقال فيه الواحد العدل مقبول في اجزاء الديانات
 فلم يقبل هنا وتقرير الدفع فيه الواحد فيما عداه بالبلوى لا يقبل لان الشئ اذا
 تواتر الداعي على نقله ولم ينقله الا واحد يكون ذلك علامة الكذب تواتر
 الغلط **قوله** وهو قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة لما قلنا
 الطائفة قد فترت فخرقة وذلك من المشهور فلا يكون نصاً في الواحد
 والاشنين فيجمل الى يد المشهور فلا يستقيم ليلاً على محبة خبر الواحد قلت
 نعم وهو قول الحسن ولكن لم يقبل احد بالزيادة على ذلك الخبر وان بلغ به المبلغ
 لم يخرج عن كونه آحاداً لما مر فان قول الطائفة موجب للحمل والالتفات
 الدعوة فان قلت المراد جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة فيما
 يبلغوا عدد المتواتر قلت اذا قيل لجمع بالجمع يقتضي الانقسام على الاحاد
 على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال
 رجع الى الفرقة اذا كان فيهم اولاً فان قلت لو كان الراجع مأموراً بالانذار
 بما يسمعه لا يدل ذلك على ان السامع منه يكون مأموراً بالقبول كالكاشف
 الواحد مأموراً بداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة
 وما لم تظهر العدة بالتركية فاجواب ان وجوب الانذار مستلزم لوجوب
 القبول على السامع لانه انما وجب الانذار لطلب الخبر بقوله تعالى لعلهم يحذرون
 والترجي من الله تعالى حال فيجمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر يقتضي
 وجوب تحذر فاما الشاهد الواحد فلما ثبت ان عليه وجوب الادلة لان ذلك
 لا ينفع المدعى وبما يضر الشاهد بان يحد من الغرض اذا كان المشهور به زناً
 هذا وقد قال ابن الحاجب الاستدلال بهذه الآية بعيد لان المراد الفتوى في
 الخروج بقرينة الفقه سلمنا لكنه ظاهراً فلا يجزى في الاصول **قوله** وبعث علينا
 حاصله انه عليه السلام كان يرسل الازار من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام
 واجبا قبولها على الانام فلم يكن خبر الواحد موجباً للعلم لما بعثهم والاستدلال
 بهذه الاولى من الاولى لجواز ان يجعل للنبي عليه السلام بصديقاً على انه انما يدل على
 القبول دون الوجوب **قوله** فان قلت في حاصل السؤال ان هذه اخبار
 احاد فكيف ثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب وحاصل
 الجواب ان هذه الادلة وان كانت آحاداً الا انه يتضمم مجوعاً بمعنى متواتر
 هو قبول خبر الواحد والعلل به لانه بغية العلم الضروري على ما مر **قوله** وقيل
 لا عمل لاعم علم وهو منزه عن العمل الحديث وبه قال احمد في رواية والقاشاني

طلب الحفظ

والروافض ثم اختلفوا فقال احمد ومن وافقه من اصحاب الحديث ان ضرب الواحد موجب العلم والعمل وقال القاشاني في رواية والروافض لا يوجبها ويستحسنك الزبيريين ظاهرا قوله تعالى ولا تعفوا ما ليس لك به علم ظاهرا وتل على استلزام العمل العلم فهم اما ان ينظر والى انتفاء اللازم وهو العلم فيجعلوه دليلا على انتفاء الملزوم وهو العمل وهم اصحاب القيل الاول او ينظر والى ثبوت الملزوم وهو العمل فيجعلوه دليلا على ثبوت اللازم وهو العلم وهم اصحاب القيل الثاني ولكن يمنع اللازم لان اتباع غلبة الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم لاثبات الاشخاص والازمان على ان العلم قد ثبت في الاراء كجاء ما كان او غير جازم **قوله** وهو عبادته اما العبادة فثلاثة عند الفقهاء عبادته بن مسعود وعبادته بن عباس وعبادته بن عمر وكذا عند المحققين ولكنهم ابدلوا عبادته بن مسعود بعبادته بن الزبير فاذا لم لا يبعد عنهم اربعة **قوله** خلافا لما لك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد غير انه استثنى اربعة احاديث وقد مر على القياس حديث غسل الاني من ولوع الكلب وحديث المصراة وحديث الويا وحديث الترة **قوله** لاروي ابن عباس رضي الله عنهما لا سمع اباهم برة رضيهم روى عن رجل جازة فليست ضا قال بلز من الوضوء من حمل عبد ان يابسة فزاد بن عباس حديث الى اربعة بالقياس وعمل الصحابة به وروى روايته الى اربعة ذلك ان تقول انما هو خبر الى اربعة لانه لم يروى بالفقه وسياق ان الراوي اذا لم يروى بالفقه وخالف حديث القياس بترك ضرورة السداد باب الراوي فيكون هذا من القسم الثاني فلا يلزم من هذا الدليل الثاني غير الزامي **قوله** ولنا ان اجتهدين باصلا لانه ثبت انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في طريقه وهو النقل حيث خطأ والسيان والكذب والقياس يحتمل باصلا الى بطلته التي يثبت احكامهم اذ كل وصف من اوصاف النقص يحتمل ان يكون هو المصدق من احكامهم وتحتل ان لا يكون ولا شك ان يتبين الاصل راجع على محتمله وايضا كانت الصحابة باجموعهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فلو لم يكن خبر الواحد مقدم على القياس لما انقضوا احكامهم للمبينة على القياس الصحيح مقدم على خبر لم يروى بالفقه اذا ثبت باب القياس كاشيا في خبر الى اربعة كذلك **قوله** وان خالفه لم يترك به اي القياس ايضا ان تعلق الائمة بالقبول وان لم تعلق الائمة بالقبول لم يترك الاسباب الضرورة وهي السداد باب

الراي من كل وجه بان كان في الفالجيم الاقضية التي يكون ثبوت اصولها اجتهاد او غير معروف بالفقه حتى لو كان في القياس موافقا لقياس المبرك الا في الوصف الذي يوركن القياس وهو ما كنت بشبهة في نفس اجتهاد بعد ما كنت في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس بشبهة واحدة فبترج ما هو اقل شبهة وهو القياس وترك الحديث لضرورة ان السداد باب الراي لانه اذا ثبت باب القياس من كل وجه صار في القياس الكتاب والسنة والاجماع فان حجت ثابته بهذا ما قالوا وفيه بحث من وجوه اما اولها فلان الشبهة في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به العليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة فنقل الحديث بلفظ ولنا بخبر كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية والتدريج واما ثانيا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد غير الموقوف بالفقه بل قد نقل صافي الكشاف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد يوجب على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر الى اربعة في الوضوء مما سمعته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر الظاهر خلافا من الاحاديث واما رابعا فلان هذا الدليل الذي ذكره فيقتضي ان يترك الحديث الذي استدل به باب القياس وان كان الراوي فقيها **قوله** صار الى خبر الواحد ناسخا في واجب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت بها قياس بخبر خبر الواحد ولو سلم فقد خضع القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيما وقد سبق ان العام اذا خضع منه البعض يجوز ان يختص خبر والقياس بقي شيء وهو ان يقال في القياس لا يقتضي السداد باب الراي بالكلية لانه يعمل بالقياس اذا لم يروى دليل من الكتاب او السنة او الاجماع ويجب بان المراد من المخالفة ان لا يكون في المبرمة القياس ولا شبهة منه لان المراد انما لو علمنا به لكان يثبت باب الراي **قوله** حديث المصراة روى مالك عن ابن الزباد والاعرج عن ابى اربعة عنه عليه السلام انه قال لا تضروا الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها وان سخطها ردها وصاحا عما من تمر رواه الشافعي بهذا اللفظ وليس فيه من وطرق والفاظ واختلاف على قول غير من يرون

في خبره
لست نقول عن اصحابنا المتقدمين
لست نقول عن اصحابنا المتقدمين
بل نقول عن اصحابنا المتقدمين
على القياس من غير ان يثبت
التفصيل المذكور عن اصحابنا
وثبت عن ابى حنيفة جرحه
ما جاءنا عن ابى حنيفة
عليه السلام على الراي والقياس
زينة الانكار

فزاد البخاري ومسلم بلفظ ولا تصروا بضم التاء الفوقانية وفتح الصاد
 المزملة على وزن تركزوا ونصب المابل على المفعولية هو الصحيح ورواه بعضهم
 بفتح التاء وضم الصاد فان قلت ظاهرا كلام فخر الاسلام يدل على ان هذا الخبر
 ناسخ الكتاب والسنة ومعارض الاجماع في كون ضمان العدو ان بالمثل
 وظاهرا ما قرره الشارح يدل على انه معارض لكل قلنا لا يضرنا ذلك فان
 غايته بعد التسليم انه وجه آخر في بيان تركه وتقدم القياس عليه **قوله** ذهب
 ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس له ان يردوها بقتضى سلامة المبيع وقيل
 للدين لا يفتوت صفقة السلامة فيقلتها اولى وفي رجوع المشتري ببقصا
 لتعذر رد جهازا وان كان في رواية الكوفي لا يرجع لان المشتري لم يضره ورا
 يقول البائع بل انما اغتر بكه من غيرها وغفل عن تعليمها وفي رواية الطحاوي
 يرجع قبل وهو المختار لان البائع بفعل البصيرة غر المشتري فصار كما
 اذا غرته بقوله انما لا يبرأ **قوله** انما لم يجعل به الخلف الكتاب ان في الاستدلال
 بالامانة شئ اذ ليس في المصراة اعتداء لان جلب الدين على ملك المشتري
 حلال والبائع لا يطالب فاطلاق الاعتداء هذا فيه شاع وله اقبال بعض
 الشياخي وهذه وان لم يكن من ضمان العدو وان صرحا الا انه قد ظهر من بعض
 انه تصرف في ملك الغير بغير رضاه لان البائع انما يرضى بحلب ثابة على تقدير
 ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا
 على صورة العدو وان الصريح مخ لا يتم الاستدلال بالامانة بقى شئ وهو ان
 هذا الكلام يدل على ان الحديث يرد اذا خالف الكتاب بالسنة المشهورة
 واذا كان الراوي فقيرا وفيه كلام لان هذا اسم فيما اذا كان ثمة كتاب
 او سنة مشهورة او اجماع اما اذا لم يكن الا قياس فقط والحديث مخالف
 مع نفع راوية فاذا فعل قلنا ذكر في التحقيق ان القياس الصحيح يرد
 وفي بحث لان صاحب التحقيق قد ذكر قبله ان صدر الاسلام قال يجب
 قبول خبر الواحد اذا لم يخالف صريح الكتاب والسنة وظاهرا اذا لم يخالف
 واحدا منها وخالف القياس بقبول ولا يلتفت الى القياس فان قلت
 اذا خالف القياس فقد خالف الكتاب والسنة لثبوتها بما قلت المراد
 المخالفة الصريحة لا الضمنية **قوله** فان قلت قد علمتم خبر القصة هذا السؤال
 وارو على قرائن من اشترطه الراوي في تقديم الخبر على القياس وهو عيسى بن
 ابيان ومن واقعه وكان المناسب ذكر هذه السؤال قبل قوله اعلم انه وجب

والاصل تصحيحه
 يعني قول مقتضى سلامة المبيع
 وقيل الدين لا يفتوت سلامة المبيع
 لان الدين في الشراء ومعه
 لا يفتوت سلامة المبيع
 الاولي وان لا يفتوت

قبوله وتقدمه على القياس **قوله** فان كان مجهولا لانه رواية الحديث عند المخترين
 واحتج به عن مجهول النسب فان ملك الجاهلته غير مائة عن القبول عند عامة
 الاصوليين واهل الحديث وكانت مائة عند البعض **قوله** ولم تعرف عدالت
 ولا نسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام فيه نظر لان كلامنا في الصحابة
 ولا يأتى مثل ذلك فيهم لاتفاق عامة السلف وجامع الملق على عدالة
 الصحابة كلهم لورود ما لا يخفى في شانهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار بين
 خالف واما ما يروى بينهم من الغش فيقول على التأويل والاجتهاد في الاتفاق
 للدين والاصح لأمور المسلمين والاصح من ان الصحابي من لقي النبي عليه السلام
 وكانت مسلما طالت صحبته او لم تطل وقيل من طالت صحبته بالنبي عليه السلام
 واخذ عنه وتابعه من غير تجديد مدة وقيل من صحبه سنتين او سنة وعزاه
 غزوة او غزوتين وقيل من صحبه سنة اشهر ولا يمكن اجواب تقييد الراوي
 وصرف معرفة العدالة والفسق الى غير الصحابي وعدم معرفة الرواية وطول
 الصحبة الى الصحابي لان المقام لا يساعده **قوله** كوا صبيته بن معبد بن عبيد بن
 قيس بن كعب نزل بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة وفات بها فانه روى ان
 رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه السلام ان يعبد ولم يكن
 معروفا بالرواية ولم يجعل احدهما الحديث لان القياس يرد وهو اقوى منه
 فهو كما لم يلف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة
 ولك ان تقول الصلوة اذا اديت مع كراهية التعزية يستحب اعادتها
 فلم لا يجعل هذا الحديث مجل الامر فيه على النذب فيكون موافقا للقياس
 على ان احمد يامر بالعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله عليه السلام راوكم الله
 مرجبا ولا نقدر انم اعلم ان المجهول خمسة انواع لروايتها في القبول حكم
 رواية الموقوف وان شملهم سمي المجهول الاول ما رواه باليه بقوله فان روى
 عنه السلف اي وشهدوا بصحة حديث وعلموا بروايته والثاني اشار
 اليه بقوله واختلفوا فيه بان قبل بعض السلف حديثه ورده البعض مع نقل
 الثقة عنه ولكن لا يقبل حديث هذا النوع الا ان وافق قياس الثالث
 اشار بقوله او سكتوا عن الطعن **قوله** وشهدوا بصحة اي بضمه ما رواه
قوله كديث معقل بن سنان رواه الاربعة **قوله** فاجتهد بشرا وكان السائل
 يترد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه راوي فان يكن صوابا فمن الله تعالى وان كان
 خطأ فمن الله ومن رويته فمن الشيطان والله ورسوله بريان منه **قوله**

في حق الصحابي
 رضي الله عنهم
 بدعوى

حتى يكون حديثه
 واجب القبول

أرى لما يقسم الهمزة أي اظن أن لها مخرج مثل نساها لاراس ولا شططا فقام
 معقل بن سنان وأبو الجراح صاحب رواية الأشجعين وقالوا لشهدان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم قضى نزوع بفتح الموحدة وقيل بكسر هاء بنت واشق
 بمثل قضاك فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه سورة الم لم يه مثله لما
 وافق قضاؤه قضا رسول الله عليه السلام **قوله** ورده على الخ وقيل إن رده
 لحديث ثوربه وهو أن كان مخالف الراوي ولم يه هذا الرجل حتى يخلف
 وقوله أعرابي بوال على عقبه إشارة إلى أنه من الذين غلب فيهم الجهل من أهل
 البوادي أو سكان الرمال إذ من عادتهم الاحتباء في الجملوس من غير إزار
 والبول في المكان الذي يطلبوا فيه وعدم المبالاة بأصابتهم أو عقابهم وذلك
 من الجهل وقلة الاحتياط **قوله** عمل بهذا الحديث علماء نارج ولم يعمل به في
 مخالفة القياس عنده وهو أن الله لا يجب إلا بالفرص بالتراضى أو تقضا
 القاضي أو باستغناء المعقود عليه فإذا عار المعقود عليه إليها سأل
 لم تستوجب بمقابلته عوضا كالوطلوقها قبل الدخول بها وفيهم من أن الجرح
 مقدم عنده على التعديل وعندها التعديل مقدم على الجرح فلا تغفل فانه منهم
 كذا في بعض الشروح **قوله** وهو الموافق للقياس لأن المناسب أن يقول
 لأن الموت كالموت قول في تأكله لهم بديل وجوب العدة بعده **قوله** وإن لم يظهر
 من السلف إلا الرد في هذا النوع الرابع وهو من أشهر حديثه في السلف
 فردوه جميعا حكاه أنه لا يخص العلى إذا خالف القياس لأنهم لا يهتمون
 برده الحديث الثابت عن رسول الله عليه السلام فيكون اتفاقهم على رده
 دليلا على أنهم اتهموه في الرواية ولو قال الراوي أو همت لم يعمل بروايته فإذا
 ظهر ذلك من حوفوقه وبورده الصحا به رضى كان أولى وبسعى هذا النوع
 منكرا ومنكره لأن أهل الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في
 احتمال الكذب لأن الموضوع لا يحتمل أن يكون حديثا فاما المنكر فيجوز أن يكون
 حديثا من إمامين أن يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال
 ليس بحجة فتأمل **قوله** وقال عمر رضي الله عنه كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقوله
 امرأة لا تدري أصدقت أم كذبت حفظت أم نسيت قال ذلك بحضرة
 من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه أحد قول عدم انكارهم على أن مذهبه كذهبه
 قال قلت إن رده حديثها بنبأ الكذب والبيان وبها يرد كل حديث
 وإن وافق القياس قلنا لو أراد به ذلك لقال لا يقبل وما قال لأنه في كتاب

وعندهما لا ينافيان في الكتاب
 إذا خالفوا في رواية
 فلهذا لأن السكت لا يمنع
 إلى البيان فلا ينافيان
 وهو ما بالتقصير

حديث منكور

إذا خالفوا القياس

ربنا

ربنا فلما ذكر الكتاب وأراد به القياس علم رده لأنه مخالف للقياس فان قلت
 حديث فاطمة بنت قيس مما قبله ابن عباس رضي الله عنه وقال به بحسن وعطا وشيعة
 واحد فكيف يجوز تمارده الكل قلت ليس فيما ذكرت مصادفة لما قلنا لجواز
 حدوث الاجتهاد مما ذكرت بعد ذلك العصر على أن لاكثر حكم الكل **قوله** وهو
 القياس أي القياس الذي أورده عمر بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا والقياس
 على الكامل المبني فان له النفعة اتفاقا لقوله تعالى وإن كن أولات حمل الآية
قوله ولما نزل ان يقول انقطع الزوجية في المبني فلا يصح القياس
 أي قياس إلى الغير كما هو في الأصل والافتكاك المبني في النفقة لأنها واجبة لها
 بالنسبة كما هو صورة المسئلة على كمال العدة على طلاق رجعي ونحوها
 أن المراد القياس بجامع القياس لأنهم انقطع الزوجية بالكلية
 في المبني ولذا نزلت إذا ماتت وهي في العدة ونفسه ولكن بقاها إذا الزوجة
 في الرجعية أكثر حتى كان له وطئها **قوله** ومن السنة ما قاله عمر رضي الله عنه
 رسول الله عليه السلام للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما رامت في العدة
 رواه مسلم والترمذي من طريق أبي اسحق وابن أبي شيبة عن الاسود
 وعن عمر رضي الله عنه لا يجوز قول امرأة في دين الله تعالى للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى
قوله وإن لم يظهر حديث في السلف هذا هو النوع الخامس وإن كان
 من جهة أن يجعل رابعا كما كان من حق أنس أن يجعل ثالثا لأن من حق المختلف
 فيه أن يرد عن المتفق عليه ومن حق ما العلى به في بحلة أن يقدم عليها
 لا يجوز العلى به بالكلية **قوله** فلم يقابل برده ولا قبول أن قلت لا حاجة إلى هذه
 الآية إذ لم يظهر حديث فيها لا ينافي الرد ولا القبول لأنها مبنيان على الظهور
 قلت بتقصير ما علم التزاما **قوله** يجوز العلى به في زمن بل حنيقة إذا وافق
 القياس فغلبه الصدق في ذلك الزمان لقوله عليه السلام في القرون في في
 الذي أنا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وهو القرن الثالث ثم فاشوا
 الكذب والقرن بهم القوم المقترنون في زمن واحد ومجموعة قرون فيعبر
 القرن الثالث لا يجوز العلى به لغلبة الكذب فان قيل قد قال عليه السلام
 مثل أمي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فكيف التوفيق فأجواب
 أن الحقيقة تختلف بالأصناف والاعتبارات فالقرون السابقة
 خير من قبل شرف قرب العهد بالنبى عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق
 وأما باعتبار كثرة الغراب ونيل الدرجات في الآخرة فلاندرى أن الأول

مصادفة

أي علم

فظهر

ينوز

القرن ثمان سنة
 وقيل ثلثون صحاب

خير لكثرة طاعته وقلة معاصيه اما الآخرة لا يمانه بالغيب طوعا ووعده مع
 انقضاء زمن الوحي ومشاهدة آثار المعجزات ولهذا يجوز ابو حنيفة
 القضاء بظلمة العدالة لانه كان في القرن الثالث ولم يجزاه لانهما كانا
 من زمن نشوء الكذب **قوله** وانما جعل الخبر حجة بشرية لانه اعلم ان حجة
 خبر الواحد وجوب العمل به يتعلق بشروط سبعة ثلثة في نفس الخبر
 الاول ان يكون متصل بالانسان من مبدئية الى منتهاه والثاني ان لا يكون
 شاذ او الثالث ان يكون معلولا بعللة قارحة واربعة في الراوي والخبر وما
 اشار اليها المص بقوله وهي اى العقل نور الخ سقاه نوراً بما زانجام مع
 كونه مظلم للبصيرة التي هي عين الباطن كالنور بالنسبة الى عين الظاهر
 مثل الشمس السراج **قوله** وقيل في الرأس وقيل في القلب وصح هذا
 وما يؤيد ظاهره ان في الرأس اذا ضرب رأسه فذهب عقله بحجة اليه
 وقد تابع المص في الاسلام في تعريف العقل بذلك وهو مختار شمس لا يمتنع
 القاضي ابى زيد ومن تابعهم وانما عرّفوه بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج اليه
 فيما نحن فيه **قوله** فيبدي بتشد يد الدال اى يظهر بهذا النور الشئ المطلوب
 الذي قصد تحصيله وتصوره للقلب **قوله** فيذكره القلب اى اذا عرفت
 دخله المطلوب للقلب فيذكره القلب والروح تتأمل وتريد فكأن فيه توفيق
 الله تعالى ووقع المظهر موضع المضمّن زيادة البيان وحاصله ان العقل آلة
 نورانية تدرك بها النفس ما يصل اليه درك الحواس من المعلومات فبداء
 دلالة العقل على نهاية دلالة الحسن ولهذا قيل بديلة المعقولات نهاية المحسوسات
 وذلك لان الانسان اذا بصّر شيئا يرفع لقلبه طريق الاستدلال بنفس
 العقل فالعقل كاشف لما غاب عن الحس وآلة النظر والفكر كالسراج
 بالنسبة الى العين والروح مدركة ومرتبعة للنظر ومختارة لما يميل اليه من
 محمود وما ينظرها ومزودة بالعين بالنسبة الى السراج وانه تعالى
 خالق لما يميل اليه من محمود ومزوم بجران عادته واصل ادسنه في خلقه
 فالعقل آلة والنفس كاسبة وانه تعالى خالق لما يشاء **قوله** الجار
 والجور قائم مقام الفاعل تبع في ذلك عاتة النجاة وفيه تاسع والتحقيق
 ان الجور وحده قائم مقام الفاعل لان القايم مقام الفاعل عمله الرفع
 والوقوف من مبنى الاصل لا يتأتى فيه الاعراب للفظ ولا عملاً واحاصل
 ان يتبدى مبنى للمفعول والجور نائب عن الفاعل والباء الاستعانة

النفس العقل
 مطلق
 قوله الجور والجور قائم مقام الفاعل

اول النصاجية **قوله** وصية المناسب ان يقول فالصير في بر ارجع الى الطريق والمراد
 بالطريق كيفية عمل القلب **قوله** فان قلت التعريف غير جامع الخ منشاؤه قوله
 من حيث ينتهي اليه درك الحواس فانه يقتضي ان طلب العقل للمدارك انما
 يكون بعد نهاية درك الحواس فقال انما ائبل هذا الحصر محقق لانه قد يكون طلب العقل
 بعد بداية المعقولات وادور وبعض الشرائع السؤال بعبارة اوضح مما ذكره الشارح
 فقال فان قلت لا حصر لما راي المعقولات في نهاية المحسوسات حتى يصح تعريف
 العقل بما ذكر لان المعقولات القواني وهي التي لا يجازيها امر في خارج قد يكون
 مبدءا للمعقولات المدرك وليس العقل فيها مبدءا لمن ينتهي اليه احسن اجاب بان
 المراد بما ينتهي اليه درك الحواس مالا يحفظ للحواس في درك الوصول
 اليه اعلم من ان يكون للحواس فيه درك ينتهي اولادرك لها فيه اصلا ثم قال
 فلا وجه اذن لتخصيص التعريف بالصوره محسوسة بموتة المقام اذ هو في الخبر
 وهو محسوس **قوله** والشرط الكامل فيه اعلم ان الان في اول امره عديم
 العقل كما اخبر الله تعالى بقوله وانه افرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
 الاية لكن بعد انما تفتش شيئا الى الاية تميز لكل ان ما قسم الله تعالى
 له من حيرته فيما بين بداية ونهاية رتب متفاضلة الكمال لا يعلمها الا الله تعالى
 ولما علق التكليف بحالة البلوغ تبسيرا وروحه بالعباد علما ان الرتبة لاصلة
 في زمانه في اول رتب الكمال وما دونها رتب النقصان واقنا البلوغ مقام
 لحصوله عنده غالبا اذارة الاحكام على الوصف الظاهر المنضبط لها بالمظنة
 عند فضاء المنية كالنوم بالنسبة الى الحركت **قوله** اما اذا كان السماع قبل
 البلوغ والرواية بعده يعقل قول الصبي لوجود المقتضى وارتفع المانع
 واختلف الشارح في اقل من يصير الصبي فيها للتجمل والاصح انه غير مقدر
 وذهب الجمهور الى تقديره بحسن سنين واستمر عليه على اهل الحديث فيكتسبون
 الحسن فضا عدا سمع ولمن دونه **قوله** الى حين اذائه وحاصل ان المعبر في هذا
 الشرط ايضا هو الكامل فيه ولا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية
 لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الانصاف بذلك
 الوجود واصل الضبط وشاع وزاع من غير تكثير وانما يفيد الرعيان كما صرح
 في نهاية الكتب والبراهين في الاسلام بقوله وهو من هبلة التخرج اما من
 اشتدت غفلة خلقه بان كان سروده ونسيانه اغلب وكان متساهلا
 او مجازفا فان روايته لا تقبل **قوله** والعدالة وهي الساتقانة في السيرة

لا يقتضي ان يكون المدرك بالقلب
 بالادراك بالحواس
 بالاعتقاد بالادراك
 امر او ليس كذلك
 امور لا يمكن ان يكون لها حقيقة
 حواس فانه قد يرد ان امور الله لا تدرك
 لا تحت فيها اصلا

مطلق
 والصبي الذي يكون اهل للتجمل
 بقدر حسن سنين

بيان الكبار

بما معناها في اللغة وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى
والمروءة ليس معها بدعة **قوله** وهو رجاء جهة الدين بان يكون مجتنباً للكبار
تاركاً للصغار على الصغار **قوله** ورجاء جهة العقل على طريق الهوى والشهوة
بان يكون تاركاً لبعض الصغار مما يدل على تحته كسرة لينة شمر لا يخفى ان
مجموع الامر من علامة الكمال **قوله** روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم عن ابيه عن
النبى عليه السلام انه قال الكبار سبع اخ لا يختلف الرواية في عدة الكبار
فروى الخطيب عن ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبار
سبع بتقديم التاء الا شاك بالله وتقتل النفس والفراغ يومهم بالرحم وتوفى
المحسنة واكمل الربوا واكمل مال التيمم والاخذ اى الظلم في بيت الحرام
والذى يستحق ويكاد والوالدين من العقوق رواه الخطيب في كفاية
واخرجه البخاري في الادب المفرد موقفا عليه وورد ذكر الزنا والسحر
في حديث رواه الخطيب عن ابي بن عتبة وفيه الكبار سبع بتقديم
السين وقد فسره الذين يستحقون بالذى يلبس من روح الله
قوله وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا تقدم ان اكل الربوا مذكور في حديث
ابن عمر في ذكر السحر وغيره في حديث ابو هريرة رواه الشيخان عن ابو هريرة
مرفوعاً بلفظ اجتنبو السبع الموقعات **قوله** وعن علي رضي الله عنه انه
اضاف الى ذلك اى الى ما رواه ابن عمر و ابو هريرة السرقة وشرب الخمر
زاد ابو هريرة والانتقال الى الاعراب بعد الهجرة فيكون الكبار على
هذا الربعة عشر فتبينه لذلك وعن ابن عباس رضي الله عنهما الى البعير اقرب
وعنه في الاخرى الى البعير اقرب ولما عد من الكبار مع ما ذكرناه
الزور والاصرار على الصغار واليهين الغوس والقار وسب السلف
الصالح والطعن في الصحابة والسعي في الارض بالفساد وعدول الحكام
عن الحق وقيل كل معصية اصر عليه العبد في كبيرة وكلما استغفر عنها واما
صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انها اضافان لا يعرفان بذاتهما فكل
معصية اضيف الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي
كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر **قوله** فتردد الصدق في جنه من غير رجاء
ومن كان كذلك كان الصدق معدوماً في جنه اذ التردد بين الوجود والعدم
عدم ومن عدم الصدق في جنه لا تقبل روايته **قوله** ثم فهم بالرفع عطفاً
على سماع والماد فهم الراوى بصيغة المسموع بمعناه والباء للملابسة

الى انهما

عدالة

اي فهم ملتبان بمعناه **قوله** والعدالة هذا هو الشطر الثالث وهي في
اللغة الاستقامة في السيرة والدين ومنه فلان عادل اى مستقيم
السيرة بالحكم الحق ويطلق ايضا على المتوسط في الامور من غير افراط
في جانبى الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة انسانية تحمل
على ملازمة التقوى والمروءة وليس معها بدعة وهذا الوصف كامل وقاص
والمعتبر هنا في مقام الرواية كمالها وهو امر في ظاهره علامات يتحقق
بها وهو رجاء جهة الدين بان يكون مجتنباً للكبار تاركاً للصغار على الصغار
ورجاء جهة العقل على طريق الهوى والشهوة بان يكون تاركاً لبعض
الصغار مما يدل على تحته وعدم الترفع منه لئلا والتطفيف فيه **قوله**
ولهذا العدالة اى الظلمة لا يصير الخير حجة كونه معارضا لظلمة اخرى وهو اصل
في نفسه كالعقل وهو النفس فانه راجع الى العمل بخلاف العقل والشرع
فان اقراره بظلمة ان كان عدلاً في وجوده ووجد من كان كذلك ثم الصدق
في جنه بين الوجود والعدم من غير رجاء ان ومن كان كذلك كان الصدق
معدوماً في جنه اذ المتردد بين الوجود والعدم ومن عدم الصدق
في جنه لا تقبل روايته **قوله** والاسلام الشطر الرابع الاسلام ولم يكف
بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر بما يكون مستقيماً على معتقده
ولهذا سئل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم
نعم لو فسر العدالة باذنه لشممت الاسلام لان الكفر اعظم الكبار فيخرج
عقيد العدالة من الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع وقد شئ لان قوله حتى لو
اكتفى بكثرة اقرائش الى الشطر الخامس في هذا **قوله** اختلف في الاعتبار
في الامكان هو التصديق المنطقي اى الصريح من معناه هو الذي يقال له الفاعل
كرويه وهو المراد بالتصديق المنطقي صريحاً بذكر ابن سينا وحاصله اذعان
وقبول الوقوع في النسبة او لا وقوعها وجعلها مغايرة للتصديق المنطقي وذهب
صدر الشريعة الى انه امر اختياري وهو نسبة الصدق الى الخير اختياراً **قوله**
فان قلت هذا السؤال وارد على ان المعية هو التصديق المنطقي ونعير به
اذ كان المعية في الايمان هو التصديق الذي هو الاذعان والقبول فيكون
من قبيل الكيف لان كونه من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية
دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان والامر انما يصح بما هو اقل
تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب اليه صدر الشريعة من انه امر اختياري فلا يبر

السؤال لانه من قبيل الفعل وحاصل الجواب ان التكليف بالايان باعتباره
 اشتماله على الاسباب الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين باعتبار
 الاسباب الاختيارية **قوله** والاقرار بانه قد ذهب بعضهم الى ان الاقرار
 باللسان ليس بجزء من الايمان ولا شرطه بل هو شرط لاجراء احكام الدين
 حتى ان صدق بقلبه ولم يتوكل بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤثما عنه
 بغير مؤمن من سائر احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كان منافقا
 بنظر العكس وعليه اكثر الاثمة من الاشوية وروى ايضا عن ابي حنيفة في شرح
 العقائد وذهب اليه جمهور المحققين وذهب بعضهم الى ان الاقرار بجزء من الايمان
 وهو اختيار شمس الملة وفي الاسلام وتبعه المصنف وروى ايضا عن ابي حنيفة
 في شرحه المقاصد وعليه اكثر المحققين تسكان نظام النصوص الدالة على كون
 كلمة الشهادة جزءا من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامر بها ويكفي في شرف
 المقاصد فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الالباء اذ العاقل الماهر
 مؤمن وفاقا والمصنف على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا فان قيل لم جعل
 الاقرار الذي هو محل اللسان واخلق الايمان بخلاف سائر الامور كان مجوابه ان
 الايمان وصف للسان والمركب من الروح والجسد والصدق على الروح
 فجعل محل الشئ من الجسد ايضا واخلق ايضا تحقيقا لكمال الانصاف بالايان
 ويتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع
قوله باسمائه وصفاته وقبول احكامه ظاهر ان الايمان عبارة عن مجموع
 هذه الامور الثلاثة اعني التصديق والاقرار باسمائه وصفاته وقبول احكامه
 وشه اية وتعامل ان يقول لا حاجة الى ذكر قبول الاحكام قال الشرح في قوله
 من التصديق لان المراد بالتصديق هو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالانبياء
 في جميع ما علم بحجبه من عند الله تعالى اجمالا وان كانت الصفات مما لا يتعلق
 بالايمان ولا كونه كما سيذكر **قوله** والشرط فيه البيان اجمالا ولا يخلو بوجه
 عن الايمان التفصيلي من حيث الخروج عن العادة لكن التفصيلي اكمل
 واوضح لما هو الموقوف وغيره من الايمان تصديق الرسول فيما علم بحجبه
 بالضرورة اجمالا وتفصيلا وقال في شرحه المقاصد ويكفي اجمالا فيما لا يحفظ
 اجمالا ويشترط التفصيل فيما لا يحفظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة
 عند السؤال عنه وعجزه عن ذكره عند السؤال كان كافرا **قوله** وفيه ذكر لما قاله
 بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي في هذه

مخالفة

اي كان مؤثما في احكام الدنيا
غير مؤثر عند الله تعالى

عطف على
نظام

ثم

ذهب

ذهب بعضهم الى انه لا يحكم بايمان المقلد ما لم يوف ما يجب عليه اعتقاده بالبرهان
 على وجه يمكنه مجازاة الخصوم وحل ما يورث عليه من الشبهة وليس الشرط ان يعترف
 بلسانه ويجادل خصمه وهو قول عامة المتكلمين فان عجز عن شئ من ذلك لا يحكم
 باسلامه والصحيح ان ايمان المقلد صحيح لانه ما مورر بالتصديق وقد اشتمل سواء
 كان عن دليل او لم يكن وهو منسب الى حنيفة ومالك والشافعي واحمد وعامة
 العلماء وان كان العوام عاصون بتركهم النظر والاستدلال **قوله** وقلنا هذا
 لا يشترط الظاهر ان الاشارة راجعة الى ما قاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع
 واقول ما ذكره في الجامع لا يدل على اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين
 الاستبصار والتوصيف ولهذا قالوا الايمان الاجمالي كاف في تحقيق الايمان
 اذ الواجب ان يتوصف المرء على سبيل التيقن ويقال له ليس بتعارف وخالف
 كذا وكذا حتى يسهر عليه جواب فاذا قال بلى فقد ظهر اسلامه اما من استوصف
 فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك حكم بغيره وفي ما ذكره في الجامع ليس
 تاميدا لما قاله بعض المشايخ في توجيه ظاهر العبارة بل هو بيان الواقع وكان
 المناسب ان يذكره او لا يتم يقول وفيه رد على من قال بعض الشارحين انما يشترط
 الاستبصار اذ لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام اما من وجده
 محزاقا للصلاة واثبات الزكاة واكمل ذبيحة الحكم باسلامه بذلك ويكون
 ذلك فائما مقام الاستبصار به **قوله** قال المصنف والقاعان المشهور
 القاعاني بالهجرة وكان سبق قلم **قوله** وقوله اي قول المصنف وباسمائه
 وصفاته ينافي ذلك الاتفاق وكذا ينافي حديث الاعراب المتقدم ذكره فان
 النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى من بكلمة الشهادة في نبوت الايمان من غير
 بيان اثبات الصفات **قوله** لا يقبل خبر الكافر كان ينبغي ان يقول
 لعدم الاسلام كما حل بقية العبارة **قوله** لان الشهادة تتوقف على ايمان
 اخر اي تتوقف على سبعة امور وراى هذه الاربعة وهي البصيرة والحرية
 والذكورة والعدد وعدم القراية وعدم كونه محدوذا في العزف وعدم
 العداوة والنبوة لانفقار فيها الى التيميم والولاية والكمال وتكميل النصاب
 وانتفاء تهمة المحاربة واثبات التشيخ من مخالفة في الدين ولكونه قد شرارة
 المحرور ومن تمام حجة بخلاف الرواية **قوله** في الانقطاع هو هذا الاتصال
 اطلق واورد به المعنى القائل بالانقطاع من الاخبار لا مطلقا **قوله** اما الظاهر
 فالمرسل الارسل في اللغة الاطلاق يقال ارسل البعير الى اطلقته سمي بمر الاجبا

مطل
ايمان المقلد

الشيخ

وكذا استوصف فتعال انوار من
وصفاته وانما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
فاذا قال نعم حكم باسلامه ونظم
بحال الاسلام

تقوله عليه السلام اذ ارسلت ارجل
مقداد بن ابي جابر فاشهدوا له بالايان
ولان الصلوة بحجته مخصوصة
بشيء يقتضي فعله على قولنا
بانه

اي المرسل في حديث هو ما سمي
استناد بان اطلاق الرواية وقيل
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في غير سماع
عنه

وانفرد فيه التقييد بذكر الواسطة بين الراوي وبين من روى عنه وفي اصطلاح
 المحمدين ما ترك التابقي الواسطة فيه بينه وبين الرسول عليه السلام سواء
 كان كبيراً او صغيراً بان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او فعل كذا
 ويجوز كذا او نحو ذلك وبعضهم يخصه برفع التابعي الكبير وهو من لقي جماعة في الصحابة
 وبما ساهم كعبه الله بن عبد بن الجاه وسعيد بن المسيب وانشأوا ما روى الله عنهم
 اما اذا انقطع الاسناد قبل الوصول الى التابعي بان كان فيه راو ولم يسمع من المذكورين
 فوجه فليس يرسل عندهما حكمه وغيره من اهل الحديث بل يسمى منقطعاً ان كان الساقط
 منه واحداً فحجب وان كان اكثر يسمى مفصلاً ومنقطعاً ايضا ومعلقاً ان كان
 الساقط من مبادئ السنة واما عند اهل الاصول والفقه فكل ذلك يسمى
 مرسلًا وذهب اليه في الحديثين الخطيب وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل
 مختص بالتابعين والمنقطع شامل له ولغيره وهو عنده كل ما لم يتصل اسناده
 سواء غرئ الى النبي او الى غيره **قوله** وفي اربعة اقسام مرسل الصحابي ومرسل
 التابعي وتابعة ومرسل فرد وزمما ومرسل من دون وفي حكم كل من هذه الاقسام
 بحسب ان يقبل بالاجماع حكما او يترجم على السماع اذ هو الاصل فيهم لما اذا صرحوا بالرواية
 عن الغير لكن نقل صاحب المعتمد عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي
 عليه السلام كذا كذا قبلته الا ان علم انه ارسله **قوله** يعني جبهه عندنا وما كلف
 واحمد بن حنبل في روايته عنه واكثر المتكلمين ورده اهل النظام وجماعة من ائمة
 اهل الحديث مطلقا ومنفصل الشافعي التفصيل المذكور في الشرح **قوله** واشترك
 في ارساله عدلان في قد يقال انضمام المقبول الى غيره المقبول لا يصح مقبولا
 ويحجب بان انضمام امر الى آخر قد يقوى كالضعيف اذا تعدد طرقه **قوله**
 اذا ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده مرسل مرة اخرى او اسنده غيره ولهذا
 قال الشافعي قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لان تتبعها فوجدتها كلها
 سائدا فان قلت اشترط اسناد غيره باطل لان العمل في المسند فاجوب
 ان المسند قد لا يثبت عدالة روايته فيقبل المرسل ويجعل به **قوله** محتجا بان لا يحمل
 بنات الراوي الى الساقط من المسند وهو الصحابي والتابعي مثلا يستلزم
 الجرح بعقبة وهي العدالة والضبط وغيرهما **قوله** من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم
 كثير صحبة **قوله** قال الحسن متى قلت لكم حديثي فلان فهو حديثه لا غير
 ومتى قلت لكم قال رسول الله عليه السلام سمعته من سبعين او اكثر
 وكنت ان تقول فعل هذا من ردة المرسل فقد ردة اقوى الامر من المرسل والمسند

القلان واليا

حديث مرسل

في الحديث مرسل
 في الحديث مرسل
 في الحديث مرسل

اي ارسله القول شافعي
 والثالث
 كان

لان الحديث انما يكون حجة باعتبار
 في الراوي ولا طريق له في الحديث اذا كان
 الراوي غير معلوم

في الحديث مرسل
 في الحديث مرسل
 في الحديث مرسل

واذا كان اقوى فلما جوزتم الزيادة على الكتاب كما جوزتم بالشهور فلجلوب
 ان هذا ضرب فرقة تنبث للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز الشك بمثله بخلاف
 المتواتر المشهور **قوله** والمجمل بغير الراوي جوب عن استدلال الشافعي
 وحاصله ان جرح السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان السامع نقل
 عدل ضابط فلما يترجم بالنقطة عن حال الرواة ولا يخرج من نقل الحديث ما لم
 يسمعه عن عدل وقد يرفع بان سبني امر العدالة على الظن والاجتهاد ورفي
 بظن غير العدل عدلا باعتبار الظاهر فيكون المعبر عدالة الراوي عند السامع
 وقد يقال كلامنا في الواقع والصحابة كلهم عدل ويجب بان المخذوف
 يحتمل ان يكون صحابيا ويحتمل ان يكون تابعا وعلى الثاني يحتمل ان يكون ضعيفا
 وان يكون ثقة **قوله** غير القرآن الثاني والثالث كان المناسب ان يقول
 دون القرون الثلاثة الصحابة واتباعهم وحكم هذا القسم حكم ما سبقه من الاقسام
 في القبول مطلقا سواء كان المرسل من ائمة النقل او من غيرهم وبه قال
 جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من اهل الحديث وقال النظام في وكثير
 من الحديثين لا يقبل مطلقا وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف لا يجزى به الا
 ان صحح مخدج بحديثه من وجه آخر **قوله** واما الباطن الخ الباطن نوعان انقطاع
 لنقصان في الساقط لغوات بعض شرايط المتقدم ذكرها وانقطاع لمعارضته
 والبل اقوى منه بجمع ثبوت حكمه فينقطع بمعنى الضرورة **قوله** يعني لا يقبل
 جبهه حتى لو اظهر كاذبا فيجوز له التيمم ولكن الافضل اذا غلب
 على الظن صدقه ان يراق الما في تيمم وكذا الحكم في الغاسق والمستندع
 بخلاف الرواية فانما تدر فيها مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات التي لا ازام
 فيها كالميراث حيث يكون الاعتماد فيها على غير القاسق من غير نحو والمستور
 ملحق به على الصحيح **قوله** بان خالف الكتاب اي على وجه لم يمكن رده اليه
 من غير نقص كخبر فاطمة بنت قيس وحديث القضاء بشاهد وبين المدعي
 وحديث المصراة فان الاول مخالف لقوله تعالى اسكنوا من حيث كنتم
 من وجهكم اما في السكنى فواضع وامان النفقة فلان من وجهكم محمول عليها
 لقراءة ابن مسعود رضي وانفقوا عليهم من وجهكم والثاني مخالف لقوله
 تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية فعدم الرجلين او جب
 رجلا وامرأتين اذ لو قامت اليدين مع الشاهد الواحد تمام المأمن لما اوجب
 حضورهما مع كون النساء ممنوعات من الخروج وممنوع من مجالس الرجال

ولا يجوز الصلوة بالتيمم قبل راقعة الماء
 لانه لا يخرج من باب الدين الصلوة
 بخلاف الظن وهو لا يجوز
 بالتيمم مع وجود الماء

في ان الانفة للمثبتة

وانت خالف لقوله تعالى فاعقدوا عليه قبلك ما اعدى عليكم وانما ردت
 هذه الاخبار لتقدم الكتاب عليها لكونه قطعيا متواترا للنظم وانما الخلف
 في عموماته وظواهره يعني كان عدم الكتاب وظاهره اولي من خاص الخبر ووعده
 وامتنع نسخه والزيادة به عليه خلافا لثالث مني وعامة الاصوليين على ما
 عرف من بحث العام وانما قيدنا عدم القبول بالتأويل مع التعسف لانه ان
 امكن تأويله في غير تعسف لقبيل على التأويل الصحيح لعدم معارضة عموم الكتاب
 وانما لم يقبل مع التعسف لانه لو جاز التأويل مع التعسف لبطل التنافي
 من الكلام كله كذا قيل وفيه تأمل ووجه التأمل ان العمل بالذي لم يكن
 اولى من اعمال احدهما واهدار الآخر واذا عرفت ذلك ظهر لك ان تمثيل
 الشارع للمخالفة الكتاب بقوله عليه السلام لا صلوة الا بغاية الكتاب
 ليس بظاهر لان هذا الخبر مقبلي لانه امكن تأويل من غير تعسف فالنائب
 في التمثيل ما مثلنا به فتأمل **قوله** مثل ما روى انه عليه السلام قضى بشاهد
 ويمين رواه مسلم **قوله** فانه خالف لقوله عليه السلام البينة على المدعى
 واليمين على من انكر متفق عليه من حديث ابن عباس رضي بيان المخالفة
 انه عليه السلام قسم ولي تقطع الشكره والخبر المشهور فوق الخبر الواحد
 ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف وكذا ان تقول قولهم القسمة تقطع الشكره
 ليس صابغا كليتا لاننا نقضه بقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين
 فنقولوا آمين حيث يؤمن للامام ان يصانع وجود القسمة فتأمل **قوله** بان ورد
 آحاد اى فيما اشتم من احوادث وعمر البلوى لان حيارض الاوتى والآلة
 على وجوب تبليغ الاحكام فان قيل فعلى لا يكون فاما قيل في الانقطاع
 بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعلنا قسما او باعتبار
 احتمال المعارضة للقضية العقلية وهولته لو وجه هذا الحديث لاشتم
 لتوفر الدواعي وعموم حجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست
 قطعية متى برز الخبر لمعارضتها واعلم ان رد الحديث المخالف للمحاوثة العامة
 فمما رشح ابن الحسن الكوفي وجميع المتأخرين من اصحابنا وذهب
 الاصوليون والثقات وجميع اصحاب الحديث الى قبوله اذا صح كونه
قوله او اعصوا عن الاثم من الصدر الاول اذا تركوا المحاربة مع وقوع
 الاختلاف فيما بينهم عند بعض المعنى اذ اختلف الصوابية رضاه
 عنهم في حكم حادثة ولم يفتح واحد منهم بالحديث كان دليلا على زيافته او

يعني خبر حسن البينة على المدعى واليمين على من انكر متفق عليه من حديث ابن عباس رضي بيان المخالفة
 انما هو الخبر المشهور على المدعى خبر الواحد
 وليس رواه الخبر المشهور على المدعى
 لان الامام تقضي الشراعي اجنب
 فن جعل بين المدعى حجة بيني
 الاشتراق في خلاف الشهادة
 هذا

او انت اذ وذلك لانه لو لم يكن كذلك لثبت الاحتجاج به علما به ليل الحديث
 الذي هو اقوى من الراوى وقطعا للخلاف ودفع الشبهة وهذا مختار بعض
 اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وذهب غيرهم للاصوليين واهل الحديث
 الى قبوله اذا ثبت صحه سند له لان ترك العمل بالمخبر لا يوجب رد لان الخبر
 حجة على كافة الامة والصحابي يجوزون بكيفية **قوله** لانه لا شتم مع اشتمار الحاشية
 لم يعمل بخبره نظر فان الشافعية يرون انه مشهور بل متواتر لانه رواه سبعون
 من الصحابة رضي واولاؤه وذلك رواه البخاري عن انس انه قال صليت
 خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
 فكانوا يفتخون القراءة بالمد لانه واخره مسلم بلفظ لا يذكرون باسم
 الرحمن الرحيم **قوله** فان الصحابي رضي عما وايا اخبار الاحاد يعني من غير
 اشتراط عدد واما اشتراط العدد في باب الشهادة فقد جاء بالنص على
 خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره ولهذا اعتبر في الشهادة شروط
 لم يعتبر في رواية على ما مر ومن هذا القسم الاخبار في احوال رمضان اذا كان
 بالسماء علة فان الثابت فيه حق الله تعالى على عباده وهو وجوب الصوم وجعله فرض
 الاسلام من القسم الرابع لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص الصحيح
 الاول وهو اختيارنا من قوله **قوله** هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى
 وهو ما يندرج بالشهادات كالحل واد الكفارات وذهب جمهور العلماء
 واكثر اصحابنا الى اثبات احده وواجب الاحاد جاز وهو المنقول عن
 ابى يوسف في الامالى واختياره بخصوص وتبعه المصنف وذهب الكوفي الى انه
 لا يجوز واليه مال فخر الاسلام وشمس المآل وصادق النقيض وتمت
 الفرقين المذكورين في الشرح **قوله** انه خبر الواحد في اتصاله بالرسول عليه السلام
 شبهة واحده وتدرأ بالشبهات وقد يجاب بان لا عبرة بالشبهة بعد ثبوت
 كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس
 مع الادلة على كونه حجة لان احده ومقدرة بالجنابات ولا مدخل للرأى
 في اثبات ذلك **قوله** واما اثباتها بالبيئات فيجوز على خلاف القياس
 يعني فلا يقاس عليه غيره ولا يجوز لما في خبر الواحد بها دلالة لانه ليس في معناها
 من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية والبصر والعدو وتوقف الشهادة
 عليها فان قلت العقوبات ثبتت بدلالة النص اجماعا وليست بخالية عن
 الشبهة فثبتت خبر الواحد ايضا قلت دلالة النص قطعية بمعنى انها قاطعة

مطلب
 اخبار اهل رمضان
 عباده

لا احتمال الناشئ عن دليل كمرته الضرب من قوله تعالى ولا تعقل بها فان الثابت
 بخبر الواحد ليس بهذه المرتبة فان قلت قد وثقت الدلائل على ان خبر الواحد
 حجة موجبة للعلم كالشهادة فليكن ثبت العقوبة مثلها قلت نعم ولكن
 لم تنق دلائل حجة في القوة الى رتبة دلائل حجة الشهادة فان قلت
 على ما فيه من عدم القطع بكونه كلام صاير للشرع وما ليس بثابت من
 ليس بثابت من كل وجه باليقينة الى ما يدرى بالشبهات علما بالاحتياط
قوله وهذا هو القسم الثالث وهو ثلث بالنسبة الى حقوق الله تعالى
قوله مع العدد اي والذمورة **قوله** اي الحجة لا يقال الحجة صادقة على الصبي
 مع انه ليس باهل الولاية لاننا نقول انه تقدم ذكر البلوغ والعقل فلا يرد
 الصبي والمجنون وصحة الولاية التحكم في نفوذ القول على الغير
 او ابل وهذا لان هذا القسم لما كان من قبيل الامارات لا بد ان يكون
 الحجة مثبت لها ملزوما والامارات من باب الولاية فلا بد ان يكون
 الحجة من اهلها فاشترط العدد ونفط الشهادة لزيادة التأكيد قبل الشهادة
 بهلال الفطر من هذا المقتضى لان العباد يعتقدون به وكان من صدمهم
 ويلزمهم الاحتياط عن الصوم يوم الفطر فكان فيه من الامام والاحتياط
 ان اتقاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه اكتفى فيه بشهادة الواحد
 العدل والاظهر ان اشترط شرط الشهادة في هلال الفطر لما فيه
 من خوف التلبس والتزوير وفعل المشقة بخلاف الصوم لا لكونه
 من الحقوق التي فيها الزام وتما اختلفوا التركية فعند محمد على في هذا القسم
 حتى يشترط فيها العدد لانه يتعلق بها حق العبد وهو تحقق القضاء للدين
 بحقه وعندنا من القسم الاول فلا يشترط فيها العدد لانها من حقوق الله تعالى
 علما ذكره شمس الائمة وهو الاصح لان الثابت بها وجوب القضاء على القاض
 وهو من حقوق الشرع لانه حقوق العباد وقد جعلها في الاسلام من القسم
 الثالث من حقوق العباد عندهما **قوله** يشترط فيه شطري الشهادة اي وله ذكر
 في المبسوط سائر شروط الشهادة اعني الذمورة والحمة والبلوغ فلذا قال
 في الاسلام وعينه انه يحتمل ان يشترط سائر شروط الشهادة عند ابن حنيفة
 مع احد الشطرين المذكورين حتى لا يقبل خبر العبد والمارة والصبي وعندنا
 يكفي في هذا القسم قول كل تميز كما في القسم الذي لا الزام فيه **قوله** وشبهت
 المعاملات الى المناسب ان يقول وشبه عدم الزام الا ان يقال ان المعاملات

بالنسبة

اي هذه الحقوق
 اي من اهل الولاية ليصلح خبره
 وذلك بالنقل والبلوغ والحرية
 يكون الاشتغال بالمال التزوير
 بين الناس في هذه الحقوق
 ظاهرا

لا الزام فيها فلذا شبه بها **قوله** ما خلا الاجبار بالشرع يعني الذي اسلم في دار
 الحرب ولم يبلغه الشرايع اذا اجبره فاسبق بها فيه فانه يلزمه قضاء الصلوة
 والصوم عندهما وعنده لا يلزمه لعدم شطري الشهادة وهذا الخلاف الذي
 ذكر في لزوم الشرايع لمن لم يهاجر من المسلمين بخبر الغائب وقول
 الاكثر وقال بعضهم ينبغي ان لا يلزمه القضاء عندهم بقوله لانه من الديانات
 والعدالة شرط فيها بالاتفاق قال شمس الائمة الضمري لا يصح عندي انه يلزمه
 القضاء عند الكل ههنا لان من يخبره رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال عليه
 السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام الرسل
 ولا يشترط فيه العدالة فكذا هنا **قوله** هذا اذا كان المجتر فمضوا لينا الى هذا الخلاف
 المذكور بين ابني حنيفة وصاحبيه اذا كان المجتر فمضوا لينا شرايط
 العدالة في خبر الفضولي ثابت عند ابني حنيفة بخلاف بين المشايخ واماني في
 الفضوليين فقد اختلفوا فيه فيقول شمس العدالة فيها كالموكلان المجتر واحدا
 وقيل لا يشترط ومن شرط الخلاف بين المشايخ بسبب شبهة لفظ المبسوط
 عليهم فان محمدا ذكر في كتاب المأذون اذا اجر المولى على عبده واجبه بذلك
 من لم يمسكه مولاه لم يكن حرا اعني ساس قول ابني حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل
 يوفيه العبد عدل فجعل بعضهم العدالة للمجتر وبعضهم للرجل فقط والاصح
 ان في العدد ثمانية اشياء الاطمينان كالعدالة ولانه لو اشترط ان الرجلين العدالة
 كان ذكره ضائعا ويمكن ان يقال حتى يخبر رجل عدل **قوله** لان عبارة الرسول
 والوكيل كعبارة الموكل والمرسل فيقوم مقامه لما فيه الناس الى ذلك اذ قل
 ما يجد الناس عدلا ليس له الى حواجه او يوكله فلا يشترط فيه لانه يغضى الى الخبر
 بخلاف الفضولي فانه مكلف به دون الحاجة وقيلما ينطبق الكذب الى الوكالات
 والرسالة لمي الغلة لزوم الضرر عند ظهور الكذب بخلاف الفضولي **قوله**
 قسم محيط العلم بصدقه هذا القسم لثمة اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفذه
 كالحج المقواتر فانه بنفذه فعند العلم الضروري بمضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة
 بغيره كخبر من وافق خبره العلم الضروري بان يكون مضمونه معلوما لكل احد من غير
 تكرار نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم صدقه ضرورة
 بغيره كخبر من وافق خبره العلم الضروري بان يكون مضمونه معلوما لكل احد
 من غير تكرار نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم
 صدقه نظرا واسند لا كخبره انه تعالى وخبر الرسل عليه السلام عن الله تعالى وخبر

لان هذا الخبر ثابت عن الرسول عليه
 السلام لان الرسول عليه
 السلام لا يخطئ في التبليغ

اهل الاجماع و خبر من ثبت صدقه خبر الله تعالى و خبر رسوله او بالاجماع كدعوى
 فرعون لعنة الله الربوبية و دعوى المشركين الوهية الاصنام و دعوى
 مسيئة الكذب النبوة فان شاهد حسن والعقل والنقل يكذبوه و حكم
 و توجب اعتقاد البطلان والاستفحال بترده بالثبات **قوله** وقسم بحملها
 الى الصدق والكذب كخبر الفاسق الخ في جعل خبر الفاسق مما يتوهم فيه
 الامران نظر فانه الغشقي يخرج به جانب الكذب وحكمه انما هو التردد الذي
 يحتملها على السواء كخبر مجهول الحال بالنسبة الى العدالة وعدمها بان لم يشتر
 امره في الصدق والكذب وحكمه التوقف حتى يبين حاله وفي كون خبر
 الفاسق حكم الرد نظر لانه يقبل في المعاملات **قوله** وقسم بخرج احتمالية
 اي هو الصدق على احتماله الآخر وهو الكذب كخبر العدل المستخرج بشرائط
 الرواية لان جانب صدقه يخرج على جانب كذبه لظهور غلبته وسنة وعقله
 على سواه بامتناعه عما يوجب الغشقي وحكم العمل به لا عن اعتقاد الحقيقة
 وانكر بعض الظالمية هذه التقييم وزعم انحصاره في الصدق والكذب وانكر
 ما يحتملها وهو باطل لعدم ما يدل عليه **قوله** طرف السماع وطرف الحفظ
 وطرف الاداء اما طرف السماع فهو ما لاجله حلت الرواية والمتصف بها اما
 صمائي او غيره فان كان صميا او غيره فافاضلته مراتب بعضها ارفع
 من بعض بحسب النضامة على السماع منه عليه السلام وعدمها الاول
 قول الصمائي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او فبري كذا
 او حدثني او شافني كذا فبني كذا فكل من هذه الالفاظ خبر منقول عنه عليه السلام
 واجب القبول بالقبول بالاتفاق وهذه على المراتب الثانية قوله قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محمول عند الاكثر على السماع منه عليه
 السلام وبعده دون الاول والثالثة الرابعة قوله امرنا بكذا او امرنا ناعى
 كذا او اوجب علينا كذا او قوم علينا كذا او ابيع لنا كذا او كلما محمول
 عند الاكثر على الاضافة الى الرسول عليه السلام وهذه دون الثالثة
 الخامسة قوله في السنة كذا او في محولة عند الاكثرين على سنة النبي عليه السلام
 وليس بمحولة عليها عند اكثر من واحد في الدين والشمس الائمة وغير الاسلام
 ومن تابعهم من متاقي اصحابنا والظاهر قول الاكثر وهذه دون الرابعة
 الست قوله كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا او في محولة عند الاكثرين
 على فعل الجماعة كلهم وهذه الرتبة دون سائرهم وان كان الراوي غير صحابي

مع علمنا بانها جارية من ذلك
 لعدم آيات التصديق من النبوة والنبوة
 لا تثبت الا بالعبرة بما نزل بها الصلوات
 والكاتب

فانه لا يمكن ان يتحقق خبر في الدين بدون
 ان يتحقق منه هذه الامور الثلاثة فانها
 لا بد من السماع وبعده السماع لا بد
 من حفظ المسموع فيمكن الاداء وبعده
 لا بد من الاداء فانه لم يسمع لم يمكن
 الرواية فلا يحصل منه خبر وكذا اذا
 سمع ولم يحفظ لم يمكن الرواية ايضا
 واذا سمع وحفظ ولم يصدق لم يمكن
 لا يتحقق منه الا بالامور الثلاثة

قال سماع بالنسبة اليه نوعان غزبية ورضعية والمراد بالغزبية هنا ما يكون من
 جنس الاستماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة واحدا ما احق
 من الآخر ونوعان غزبية لها شبهة بالرضعية والانواع المذكورة في الشرح **قوله**
 ثم يقول مستوفيا هو كما قرأته عليك فيقول له نعم او نحوها او يقول هو كذا
 بعد فراغك من القراءة عليه السلام كما قرأته عليه عني ونحوه من غير سبق استيفاء
 عن ذلك واختلفوا في سكوتة واحتج انه يتوهم اذا لم يكن مدرك وهذا هو النوع
 الاول مستويا في الرتبة لا مزية لاحدهما على الآخر كما هو منقول عن مالك وشيخ
 من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والجلي ز وقال المحدثون الثاني اعلى المراتب
 مطلقا وهو مذهب الجمهور اهل المشرق ونقل عن ابى حنيفة وابن ابى ريب مالك
 في رواية عندهم جميع الاول وبالمجمل هما ارفع مما بعدهما **قوله** وفيه اسناده الى النبي
 عليه السلام ويذكر منه تيمانه **قوله** فاذا بلغك رسالتى فاروعنى المناسب
 ان يقول فاذا بلغك رسالتى بنا واخطاب اذا ذكره انما يناسب الكتاب
قوله فيكونا مجتدين يعني اذا وقعت الكتاب والرسالة على هذا الوجه
 فيكونان مجتدين اذ بينا بالبينة وقال عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة
 بل يكفي المكتوب اليه ان يوفى خطاب الكتاب وان يغلب على ظنه صدق
 الرسول هذا وبقي قسم اخر لم يذكره المصنف وهو ان يوافقه على الحديث
 وانت تسمع ولعله اورد تحت قراءة الحديث بجامع لان القارى اذا قرأ
 غير السماع هذا ما يتعلق بالتجمل على وجه الغزبية واما كيفية اداء هذه الانواع
 فهو ان يقول في اداء القيمين الاولين حدثني وقيل هو مذهب معظم المجازين
 والكوفيين وعليه الزمى ومالك وسفيان وحماد بن سفيان القطان وهو
 مذهب النجاشي وجماعة من اهل الحديث وذهب الجمهور الى انه يقول في الاول
 خبرني دون حدثني وعليه الشافعي ومسلم وجمهور المشرقة وذهب بعضهم
 الى انه يقول قرأ عليه وانا اسمع فاقرأ به دون حدثني وبه قال ابن المبارك
 ويحيى اليميني واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم ويقول في القيمين الاخيرين
 اجبرني دون حدثني هو المختار **قوله** وهو الذي لا استماع فيه اي بشيء
 من الفاظ الحديث ولا سنده وانما هو محض اذن والحاصل ان الرخص
 ما يكون في التجمل بغير ما ذكرها من انواع الغزبية وانما كان هذا النوع من التجمل
 رخصة لما فيه من توسعة الامر في الرواية **قوله** كالا جازة اي المودة عن المناوأة
 وصورتها ان يقول المحدث اجبرني فلان بن فلان بما في هذا الكتاب فانما

لانه طريق الرسول عليه السلام فانما يبلغ
 سعة وقراء على الرضا به وروا
 في الخطا وهو هو

لان الكفاية والذى الى الفانيت
 اخطاب بها خبره

حديثي فلان لانه حديثي
 الاستماع

لان الكفاية والرسالة ليس بشيء
 وبالله اعلام والاخبار هو للاعلام

لك ان تروى عنى ولم يعط الكتاب لو كان له **قوله** والمناولة اى الاجازة
المقيدة بصفة المناولة وليس صورها ان يرفع الشيخ اليه اصل السماع
او قراء مقابله ونقول هذا سماعي اور وابتى عن فلان فان روى عنى
واثبت له روايته عنى ثم ملكه آياه ويقول له خذها وانسخها وقابل به
ثم زوده الى ومنها ان يلقى الطالب الكتاب الى الشيخ او يحضره من حديث
فيعرضه عليه فيسأله الشيخ وهو عارف مستيقظ ثم يعيده اليه
ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان اور وابتى عن شيوتي
واثبت لك روايته عنى وهذه الاجازة يقسمها حاله محل السماع عند
بعضهم وبه قال مالك او غير حاله محله عند ابن وصي ابن الصلاح وقال
انها مسخطة عن درج الحديث لفظا والاجازة قراءة وقد يكون المناولة
مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ولا يقال له اروه عنى ولا اثبت
لك روايته عنى وهي صحيحة معمولة بها عند اهل العلم ومردودة عند ابن واو
الظاهر لان المناولة زيادة تحلف احدها بعض المحققين زيادة تأكيد
الاجازة فكانت المناولة زيادة تحلف قسما من الاجازة **قوله** اى لا يصح
الاجازة بالاتفاق ولا يحل الرواية بان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان
غيره فان من التغير فان امكن ذلك وكذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف يصح ما يقاس على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان
علم الشاهد بن بانه الكتاب شرط عند ابي حنيفة ومحمد ثمهما الله وليس شرط
عند ابي يوسف رحمه الله هكذا حكى اختلاف بعض المشايخ والاصح انه لا خلاف
في هذه الاجازة كما ذهب اليه شمس الدين لان ابا يوسف اعلم بشروط علم
الشاهد بانه الكتاب للضرورة فان الكتاب يشتمل على الاسرار عادة ولا يبر
الكتاب ولا المكتوب اليه ان يقف غيرهما عليه صيانة امر القضاء عن مكر
الناس بخلاف باب الرواية فان منبهاها على الاستتار لانه اصل في الدين
فلا ودية الحكم حتى تحل الامانة فيها قبل العلم **قوله** وهو نوعان اى غيبة وخصه
ايضا قوله ان يحفظ الراوى الحديث المسموع من وقت السماع للمحفظ
والنوم لغناه الى وقت الاداء وهذا انه يلبس خفيفة ولهذا اقلقت روايته
قوله ان يعقد الكاتب الذي يروى فيه سواء كان بخطه او بخط غيره
موقوف كان الغيبة وغير موقوف **قوله** صار كانه جعل الشارح هذا جوابا
للشروط المذكورة في المتن وهذا محل غيب من هذا الشارح حيث ذكر جواب

وفي الصحيح الاجازة من غير علم
للتعلم او من غير علم
او من غير علم

الشرط المتقن مع ان جلوسه ياتي بل هو ليس بحسن لانه وان جاز ان يذكر الشرح
جوابا بشرط المتن ينبغي ان يذكر ايضا شرطا لادخل على جواب المتن ليرتب الكلام
بعضه ببعض فكان المناسب ان يقول واذا كان كذلك يكون الى الابد **قوله**
لان التذكر بمنزلة المحفظ فيكون تذكره ذكرك فانما مقام حفظه من وقت
السماع الى وقت الاداء **قوله** يكون اى الكتاب حجة اى يحل للراوى الرواية
بها والنسيان الواقع قبل التذكر مغتفر لعدم امكان التذكر عنه في حق من
ليس بعصوم **قوله** لا يحل له الرواية به عند ابي حنيفة وكذا لا يحل القاضي
في حريضة سجلا مكتوبا ولم يذكر الحادثة او الشاهد خطه على صك لا يحل
له العمل به حاله بذكر الحادثة وقال محمد والشافعي بل يعمل به في الكل وان لم يذكر
الحادثة وقد وافقهما ابو يوسف على ذلك في السجل وفي رواية الحديث
ووافق ابا حنيفة في الصك لمصداق الامن في الرواية والسجل اذا كان
في يد القاضي او في يد امينة عن التزوير وعدمه في الصك والسجل اذا
كان في يد غير القاضي وامينة حتى لو كان الصك في حريضة الشاهد ايضا
حل له الاعتناء عليه عند ايضا كالسجل المحفوظ بيد القاضي او يد امينه
وفي قول محمد بن سيرين وتوسعة على الناس وعليه الآن العمل والغلبة ما قاله ابو
حنيفة رحمه الله **قوله** قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بالمعنى اختلف
العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى فمنه جماعة التابعين واختاره الرازي
من اصحابنا وبجصاص ونقله في اهل اللغة عملا بقوله عليه السلام نصرته
امراء سمع مقالته فوعاها فادها كما سمعها الحديث وبغيره عن الاثنين
يمثل لفظه لانه عليه الصلوة قد اوتي جوامع الكلم وهو التعبير عن المعنى الكثير اللفظ
القليل مثل لاضرر ولا ضرر في الاسلام واتحاج بالضرر والنوم بالغفم واجازة
عامة والعلماء في بعض الصور ان عالما بالمعنى بطريق الرخصة عملا بما اورد ابو
بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية عن يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه
عنه قال قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا نبينا وامهاتنا
يا رسول الله اتنا سمع منك الحديث ولا نقدر على ثابته كما سمعناه منك
قال عليه السلام ان لم تحلو احواما ولا تحلو حلالا واصبتم المعنى فلا بأس بالانفا
الصحيحة روى عن بعض الاوامر والنواهي والحديث بالفاظهم كقولهم امر النبي
عليه السلام بكذا ونهى عن كذا او رخص في كذا وقال كذا او نحو امته او قريش امته
فان ذلك قد شاع فيما بينهم من غير تكبر هذا واعلم ان محل النقل بالمعنى

في الحديث

طلعت من حديث المعنى

جوامع الكلم
فكان اوضح العرب والعجم

في غير ما دون في كتب الحديث اما ما دون فيها فلا تغير عن لفظه سواء
 روى فيها او نقل منها كذا افاده ابن وقيق العبد الراوي لآن الرواية
 بالخصر رخص فيها من رخص لا كان عليها في ضبط الالفاظ والمجر عليها
 من المجر والخصر وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه الكتب ولان
 اللفظ اذا لم يتعلق به حكم لا يلتفت اليه وكذا كان عليه السلام يلقى
 المعنى الواحد بعبارات مختلفة بخلاف ما قصده لفظه كالقرآن وشاهد
 والاذا **قوله** فان كان الحديث محكما الحاصل ان السنة في هذا الباب
 على من اوجب محكم لا يشبه معناه ولا يحتمل الاوجه واحدا او ظاهرا
 يحتمل غير ما ذكر ويجعل ومتشابه ومشكك فان كان محكما لا يحتمل
 غير المعنى المقصود منه كقوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن
 صح نقله بالمعنى لمن لم يصرفه وجوه اللغة وحاشي اجرة كحصول الامن
 من زيادة المعنى نقصانه حتى لو قال في هذا الحديث من وجدة دار ابي سفيان
 جاز ثم لا حاجة الى قوله ولا يحتمل غيره لما تقدم في اقسام الكتاب **قوله**
 بان كان محكما للخصوص كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فان
 موجب العموم والمراد محتملة وهو بخصوص اذا لا ينفي والصيغة ليس المراد
قوله اما جوامع الكلم فلقوله عليه الصلاة والسلام خصصت جوامع الكلم
 الله اعلم به ولكن الاصح ان ما كان من جوامع الكلم يختص به عليه السلام
 وفاقا لشعر الائمة السري لان القصود عن الاتيان بالمثل غير ما مودون
 على الغير خلافا لمن اجازته عن مشايخنا لمن كان جامعاً بين اللغة والفقه اذا
 ظهر له معناه **قوله** والظن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل
 غيره والاول على خفة انواع واثنان نوعان وسببان احدهما ان ينكر
 المروي الرواية انكار وجوده وكذب بان يقول للراوي كذبت علي او
 ما رويت لك هذا الحديث وثانيهما ان ينكره انكار توقف بان يقول له
 لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك **قوله** وذهب
 الشيخ ابو الحسن الكرخي واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل بسقطه
 كناية النوع الاول وهو تخالف القاصي الامام ابي زيد من تابعه من
 المشايخ وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط
 العمل به وقيل بسقوط العمل بما اذا انكره الراوي قول ابي يوسف والعمل به
 قول محمد ومما وقع في هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل بن ابى صالح

الاصح واحداً
 الحديث على ثمة اوجه

فلم يكمل الناقلة عالماً بالفتنة كما
 الى ما لا يحتمل خصوصاً بان يكون
 شاكراً من ابيه فاقوله ذرا
 كان او انما يحرف يفسد المعنى

منه الى ان يكون من قبل الراوي
 من قبل غيره او من قبل غيره

عن ابى

عن ابى هريرة رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويعين
 فان عبد الغزي بن محمد الدارودي قال لقيت سهيل بن ابي ميثم عن رواية ربيعة
 عنده هذا الحديث فام يوف وكان يقول بعد ذلك جدتي ربيعة عن فرزة
 اصحابنا لا نقطع بالانكار سهيل وعمل بالشافعي وهو الظن **قوله** لان كل
 واحد منهما اي في الاصل والنوع يكذب الآخر فلما بد من كذب واحد غير معين
 وذلك موجب للقطع بالحديث ولكن لا يفرح ذلك في هذا التماس
 لليقين بعد انه كل واحد وقع الشك في روايه فلا يترك اليقين بالكلية
 وفائدة نظره قبول رواية كل واحد منهما من غير ذلك الخبر **قوله** لانه اذا
 يكون حجة باتصاله بالرسول وانكار الراوي ينقطع الاتصال لانه يصير
 مناقضا بانكاره ومع التناقض لا يقبل الرواية بدون الرواية لا يقبل
 الاتصال فلما يكون حجة **قوله** او عمل بخلافه هذا النوع الثالث اعلم ان
 الراوي اذا اقر بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فلا يخلو ذلك من ان يكون
 قبل روايته حديث وقيل بلوغه اياه او قبل بلوغه قبل الرواية
 او بعد الرواية ولم يعرف تاريخه ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافاً يقين
 او لا فان كان قبل الرواية وقيل بلوغه اياه لا يوجب ذلك حرجاً
 في الحديث لوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وان ترك بالحديث
 لا يوجب احساناً للظن به وكذا ان يوف التاريخ لان الحديث حجة يقين
 في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل فيحمل
 على ان المخالفة كانت قبل الرواية لان الحمل على حسن الوجهين واجب
 سالم يمين خلافه وكذا ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً يقين
 بان كان اللفظ عاماً فعمل بخصوصه دون عمومه او مشككاً فعمل
 باحد وجوه وان كان بعد الرواية وبعد بلوغه اياه وذلك خلاف
 يقين فذلك يوجب وجاهة الحديث **قوله** كما روت عائشة رضي
 ومن هذا النوع حديث ابى هريرة رضي الله عنه عليه السلام قال يغسل
 الاناء من ولوغ الكلب سبعاً ثم صم من فتواه انه يطهر بالفلس ثلاثاً
 فعلنا بالفتوى واستقطنا العمل بالحديث خلافاً لذلك على نبوت
 النسخ عنده والاطلاع على ان مراد النبي عليه السلام بما رآه على
 الثالث الذب **قوله** كما روت عائشة رضي الله عنها زوجت بنت
 اخوها حفصة بنت عبد الرحمن لعقد ابن ربيعة حين كان عبد الرحمن

ولا زال

الاصح واحداً
 الحديث على ثمة اوجه

لان حجة الحديث وثباته لا يتغير
 الاحتمال لا محالة وثباته لا يكون
 حجة على غيره فوجب ان يكون
 فان الفقيه يوجب

بيان الخلل

غائباً بالاسم فلما رأت عائشة زوجه بنت اختها بغير امره لكونها وليه
عند غيبة الولي الاقرب فقد زوجت نكاح المرأة نفسها دلالة على ان العقد
لما انعقد بعبارة غير المزدوجة من التآء فلا ينعقد بعبارة تها اولى فيكون
فيه عمل بخلاف ما روت فتعين بنسخة **قول** وان كان خلافه بان خالف
هنا سقط من النسخ وصق العبارة وان كان خلافه باطلا بان خالف
في كونه مناه **قول** وتعيين الراوي بعض محملاته هذا هو النوع الرابع
قول مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بايديهما
ما لم يتوقرا رواه اصحاب الكتب الستة واللفظ للتجارى ومسلم
البيهقي كل واحد منهما بايديهما على صاحبه ما لم يتوقرا فالحديث محتمل
للتفريق بالابدان والتفريق بالاقرار وقد حمله ابن عمر على تفريق الابدان
وحيث حملناه على تفريق الاقرار لان في الحديث اشارة الى ان المراد تفريق
الاقرار لانها متبايعان على ما جرى ابا اعتبارهما كان او باعتبار ما يؤول
والحمل على الحقيقة اولى عند الامكان فلا يجعل مجازة تحزأ عن حمل اللفظ
الواحد على حقيقة ومجازه **قول** فحملنا بما روى الى انه اعلم به وعلى
فقد يثبتونه فمن اين يدل على ان المراد تفريق الاقرار فان قيل ان ذلك هو
الحقيقة قلنا في الحديث الاول كذلك كما قرأناه خلافاً الى ذكره الحديث
لانه ليس بصريح في ذلك وانما لم يؤخذ منه المطلوب بالاشارة كما في
الاول فها هو سواء فتأمل **قول** والامتناع عن العمل به هذا هو النوع
الخامس **قول** حديث ابن عمر رواه الستة **قول** وعلى الصيغة بخلافه
هذا هو النوع الثاني من الطعن وهو ما يلحق الجرح من قبل غير الراوي وهو
قمان طعن الصحابي وطعن غيره من ائمة الحديث والاول امتناع ان يكون
في حديث لا يجعل الخفاء او في حديث يحمله وحكم القسم الاول بحكم الامكان
من قبل الراوي وهو في الحديث عن كونه حجة **قول** ومثال الحديث
الذي من جنس ما يحتمل الخفاء الى وانما لم يجره الحديث عن كونه حجة
في هذا القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك الخفاء
بعض الصيغ اذ الامكان يحمل على وجوبه وهو انما يعمل بخلافه لخفاء
النقص عليه لانه ما يحتمل الخفاء لكونه في الاحوال النادرة فان قلت
حديث القزعة رواه عبد الرزاق وسلا ورواه الطبراني مسنداً لاهل البصرة
للوصيل والارسال قلت قال النووي اذا روى بعض الثقة الحديث

البيهقي ثبت في البيهقي
الى المتبايعان بايديهما
في ابطال ما صدر عنهما
والقول ما لم يتوقرا
من اتمام العقد فكله
المراد بالتفريق

نوعه
في الحديث

رسلاً وبعضهم متصلاً بالصحيح ان العبرة لمن اوصله على ان المرسل حجة
عند الخصم اذا اعتمد لمجته من طريق آخر وكذا ان نقول الجرحي غير معروف
بالفقه بين الصحابة وابو هريرة اعلى منه واجواب ان حديث القزعة رواه
كثير من الصحابة وعمل به التابعون فكذا قدم على القياس كذا قالوا وان كونه
رواه كثير من الصحابة نظر **قول** والطعن المبرم هذا هو القسم الثالث
من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن في ائمة الحديث وهو
ثلاثة انواع لانه لا يخلو ما ان يكون مبرماً او مفترأ او المفترأ لا يخلو اما
ان يفترشني بوجوب الجرح او بشئ لا يوجب **قول** مثل ان يقول هذا
الحديث منكروا جرح او متروك الحديث او ليس بعول او ليس بثقة
من غير بيان بسبب الطعن **قول** لا يجره الراوي عن الرواية ولا يقتضي
رواية من هذا المذهب عامة الفقهاء والمحدثين قال الباقلاني وجماعة
من اهل الحديث **قول** الطعن المبرم ما يكون جرحاً لا يوجب ان يخرج
ان كان ثقة بصيرة باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابط كذلك
يقبل جرحه المبرم والا فلا **قول** الا اذا وقع مفترأ هذا هو النوع الثاني
وهو الطعن المفترأ بما يصلح طعناً وهو على وجهين جرح متفق عليه
وجرح مجتهد فيه فالثاني غير مقبول وذلك كالطعن بالارسال وشرب
البخير لمن يعتقد بآفته والاولى ان كان الطاعن ممن اشتهر بالنسبة
في الدين والعدالة والاتفاق كان جرحه مقبولاً والحديث به مردود
الا ان اعتضد بما يجبر عن ضعفه وان كان الجرح معروفاً بالتعصب
والعداوة كما للمحدثين الى اهل السنة فلا يقبل جرحه لان النظام انما حمل
على ذلك الحجة والتعصب **قول** حتى لا يقبل الطعن بالتريس
هذا هو النوع الثالث وهو الطعن المفترأ بما لا يصلح طعناً وهو
غير مقبول **قول** وفي الاصطلاح كتمان الانقطاع في الحديث الى في
اسناده بان يؤده بلفظ يؤهم الاتصال والصحة كان يقول
حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسماه هذا المعنى غممة
وعده بعضهم هذا الاسناد المضعف من قبيل المرسل والمنقطع
حتى يبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل بشرط
سلالة الراوي بالغممة من التقدير ليس وشروط ثبوت الملاقات
لن غممة عنه وشروط بعضهم ان يكون معروفاً بالرواية عنه واكتفى بعضهم

وذكر بعض غممة على معاراة المحدثين
وهو على انما رواه في نسخة من
هذا الاسناد في نسخة من
نقله ذلك من نسخة من
الذي رواه في نسخة من
لا اجل القول فانما في نسخة من
اجل شأنا وعلى نسخة من
هذه الآية لا ثبت في نسخة من
في اوراقه ورواه في نسخة من
في نسخة من

لفظ غممة
الذي روي

القاهرة اما اذا كان حديثي فلان مال الواسع في جميع الرسائل لان صحتي لن يجعل
 في المشاهدة **قوله** وذلك مثل ان يقول حدثني ابو سعيد ومي كنية
 للحسن البصري ولمحمد بن السائر الكلبي من غير بيان يعلم به انه
 الاول فيكون الحديث به صحيحا لانه ثقة والثاني فيكون الحديث
 به ضعيفا لانه غير ثقة وقد عده بعضهم هذا النوع هو حاشا والصحيح انه
 ليس بجزء **قوله** هو الذي سماه الشيخ تليبا نوع من التزليس عنده
 اهل الحديث اعلم ان التزليس على ثلاثة اقسام الاول كسر الاسناد
 وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقى الى شيخ
 شيخه او من هو فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ يوائم بالاتصال كقوله
 عن فلان او قال فلان موصيا به كذا اسمعه ممن رواه عنه وانما يكون
 ذلك تديبا اذا كان المدرس قد عاصر المروي او لقيه ولم يسمع منه
 ذلك الحديث الذي ذكره عنه انما تديس الشيوخ وهو ان يصف
 المدرس شيخه الذي روى ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف من
 اسم او كنية الى قبيلة او بلدة او ضيعة او نحو ذلك والحاصل له على ذلك
 كون المروي عنه ضعيفا فيدل على لا تقاطع روايته عن الضعفاء
 او كونه صغير السن او ثاوت وفاته وشاركه فيه من هو دونه
 او اياهام كثره الشيوخ وهذا القسم دون الاول عن ضعيف
 عن ثقة فيسقط المدرس الضعف من بينهما ويجعل الحديث
 عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل للاتصال فيستوى
 الاسناد حكمه بالثقة وهذا الشرط اسم التزليس **قوله** والمراج
 يعني القليل اما اذا كثر منه بحيث يستشعره الخفة فلا يبالي بقول
 وبفعل فانما يكون بوجوه وكذا لو كان بغير حق ولا تاويل **قوله** فصل
 قد يقع التعارض في شرح في بيان المعارضة بعد فراغه من الجائزات
 عنها لان الاصل عددها والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض
 عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجودي وجودي وفي بعض الصور
 مع تخلف المدلول سواء كان المانع اولاد عند من جوزه هو وجود
 الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل المجتنبين
 المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض موجب بطلان
 نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير توفيق للدليل بهما

التزليس من الحديث

والثالث تدليس التسمية ان يروي
 حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة
 يروي

معارضة
 معارضة هي التي تعارضها في الحكم على
 يقال عن هذا الحديث فيكون
 قصته ولا جاز هذا اسم الكتاب
 لانه يوصل شعاع الشمس في
 الى الارض من شدة الحرارة
 بين المجتنبين المتساويين
 انما لغة في تفرص الحكماء
 والمناقضة لغة ابطال احاديث
 بالاجابة وشرعية ابطال احاديث
 بالاجابة

الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم
 للاخر **قوله** لان التعارض بينهما المناسب ان يقول بينهما لكن رجع الضمير
 باعتبار ان التعارض انما يكون بين المجتنبين **قوله** لان ذلك من امارات
 الوجه فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لوجه عن اقامته حجة
 غير متناقضة وكذا اذا ثبت حكما بدليل معارض به كان ذلك لوجه عن
 اقامته دليل سالم عن المعارضة والوجه عن ذلك بناء على الحمل بالطريق
 المستقيم التام عن المعارضة بحقايق الاشياء تعالى الله عن ذلك
 علوا كبيرا ان ثبت انه لا تعارض بين الحجج فيما بينها بل ما ينافيها من
 المنسوخ فان احدهما لا بد ان يكون متقدما منسوخا بالتأخر فاذا لم يوف
 التاريخ لم يكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالمسببة
 الشنا **قوله** فلابد من بيان الحق لئلا كان التعارض قد يقع فيما بينها فلا بد من بيان
 توفيق لغة واصطلاحا وبيان ركنه وشرطه وحكمه ليترب عليه معرفة لطف
 الراجح فالتعارض والمعارضة في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال
 عرض له كذا اذا مضى عما قصده وفي الاصطلاح تقابل المجتنبين المتساويين
 على وجه لا يمكن الجمع بينهما وفيهنا بالمتمساويين ليتحقق المقابلة بينهما
 اذ الضعف لا تقابل للقوى لترجح القوى عليه فالتساوي لا يقال
 المتواتر وشرط الواحد لا تقابل المشهور وبعدم امكان الجمع اقترانا عن امكان
 الجمع بينهما فان التداخل يستقصه عند امكان الجمع بوجه وركن المعارضة ما وقع
 به توفيقا اصطلاحا وشرطا اتحادا الحكم بوجه وعليه ويندرج تحت ذلك
 وجه الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والجهة
 والشرط على ما عرف في موضعه وهذا شيء وهو ان صاحب التحقيق
 يجعل ركن المعارضة تقابل المجتنبين على سبيل الممانعة واتحاد المحل
 والزمان وتساوي المجتنبين شرط فاجعل هذا ركننا جعل ثم بشرط
 وبالعكس وايضا جعل هذا تضاد الحكم شرط وهذا ركننا ويمكن ان
 يجاب بان الشرط يجب ان يطلق عليه الركن لغوي من الماهية كالكيفية
 الافتتاح وبالجملة كلام المصنف اولى وفيه تأمل لان التمانع لا بد فيه
 من اعتبار الكيفية **قوله** كونه الخ بعد ذلك فانه لا تعارض بينهما لعدم اتحاد
 الوقت وكذا المعارضة بين محل وطني المنكوسة قبل القبض وكونه عنده وكذا
 لامعارضة عند اختلاف الجهة كراهية البيع عند النداء وجوازه في نفسه

شرطه قد يطلق وعنده الركن
 لغوي من الماهية

فان الاول من جهة الاعراض عن سماع الذكر والثاني من جهة اجتماع شرائط
الصحة **قوله** ويكن ان يكون ثمانية فان ما يتوهم التقابل فيه ثلثة
اقسام الاول ان يستويا قوة من غير ترجيح والثاني ان يكون احدهما اقوى
بوصف تابع كبحر الفقيه العدل وبقدر العدل غير الفقيه وفيه معارضة وترجيح
والثالث ان يكون احدهما اقوى بوصف غير تابع كالنص مع القياس
ولامعارضة ولا ترجيح فلهذا على السواء يكون لاجتاج القسم الاخير فانه لا يمتنع
تعارضهما وقوله لا مرتبة لاحدهما على الاخر يعني بالذات ليدخل القسم الثاني
فانهما يجب الذات متساويان لكن ترجح احدهما بقوى وصف تابع فيه حكم
القسمين الاخيرين وجوب العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه
في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى لكن في الثاني يجب الترجيح دون الثالث
وحكم القسم الاول العدول الى غيرهما كما سيأتي ان قد رت معرفة التماسخ
منهما وتقدر الحجج بينهما حتى لو لم يكن شئ منهما على وجه يسمى الحجج عندهم العمل
بالشبهين **قوله** وحكمها الى حكم المعارضة بين الاليتين المصير الى السنة
اي على الترتيب بيني يصار الى المتواتر من السنة ثم الى المشهور ثم الى
خير الواحد المورد بالفقه والتقدم في الاجتهاد **قوله** وحكمها الى حكم المعارضة يعني
في القسم الاول **قوله** المصير الى السنة ان وجدت لانها خلف عن الكتاب
او الى اقوال الصحابة او القياس ان لم يوجد **قوله** لجواز المصير عند تعارض
الآيتين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية او جملة
او معقول وتقرير الجواب ان هذا السؤال مبني على جواز الترجيح بكثرة الدلالة
وهو مختلف فيه بين الاصوليين ذهب اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي الى جوازه وذهب العامة الى عدمه **قوله** وهو قوله عليه السلام
من كان له امام فواؤه الامام له قراءه اخبره ابن ماجه عن جابر دفعه
وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن توجه عليه وتعددت طرقه ولله
شواهد وكذا قوله عليه السلام فيما رواه مسلم في حديث الموقوف
واذا قرأوا فانصتوا ولا يعارضها قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة
اصحاب الكتب السنة لا صلوة لمن لم يقرأ بقا حجة الكتاب لانه محتمل
في نفسه قد يراه في نفى الفضيلة فلا يعارضه غير المحتمل على ما عرف
لكن روى ابن حبان انه عليه السلام امر المؤمنين بقراءة فاتحة الكتاب
فيثبت المعارضة فلم يحدث لا صلوة عن المعارضة على انه اذا كان

متملا فكيف ثبت به الوجوب لانه ظني الدلالة وهذا الجواب ذكرنا ما سنه
حاشية صدر الشريعة **قوله** صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين
وسبعة من المراسم سبعة من كل ركوع لان اختلاف انما هو في تقدير
الركوع فانه روي في كل ركعة ركوعان وروي ثلث ركوعات وروي
اربع ركوعات وروي خمس ركوعات والحق انه ليس من التعارض
في شئ لا مكان التوفيق لكن معلومته على سبيل النقص هذا وقد اورد
المصنف في شرح الحجج اشكالاً لا قويا فليراجع **قوله** واما فيما يدرك به فهو مقرر
على قول الصحابي وذكر في بعض الشروح ان من يقول ان القياس واقوال
الصحابي في مرتبة واحدة الا فيما لا يدرك بالقياس كالركعة في قالوا يجب
عند المصير ما يرجح عند المجتهد منهما لان قول الصحابي لما كان بناء على الرأي
كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيعمل باليهما ما يشترط
التري **قوله** بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا انظر
ان هذا راجع الى قوله ان لم توجد لانه اذا وقع التعارض بين اوله الكتاب
والسنة واقوال الصحابة رخص القياس لم يردج و دليل يصار اليه ويمكن
ان يكون اجبا الى قوله او وجد ولم يصلح شاهدا وذلك لان الدليل
الذي يصار اليه عند العجز اما السنة ان وجدت واقوال الصحابة ان لم
توجد فاذا صير الى احدهما فوجد ايضا متعارضاً مع مخالفة فصدق انه وجد
دليل ولم يصلح لتوق التعارض بينه وبين مخالفة فتأمل ثم توهم ويؤيد
هذا ما قاله بعض الشراح وعند تعذر المصير الى ما بعد التعارض من الدليل
بان لم يوجد دليل آخر يعمل به او وجد التعارض في جميع يجب توقيف الاصول
قوله يجب توقيف الاصول الى ابقاء كل واحد من الامور التي وقع فيها
التعارض على ما كان في الاصل قبل ورود الدليلين **قوله** اما تعارض الدلائل
كان المناسب ان يقول بعد قول المتن من السنة واقوال الصحابة
والاقيسة اما تعارض ولائيل السنة فكيف يثبت جابر رضي المتفق على صحته
ان رسول الله عليه السلام نهي عن طوم الحرم الا اهلية مع ما اخبره ابو داود
عن غالب بن الحر قال كان رسول الله عام طوم الحرم الا اهلية
فاثبت النبي عام فذكرت له القصة فقام عليه السلام اطعمه ملكك
من سمين حرك فوقه الاشتباه في طومه ولم يزل في الاشتباه في السور
لانه متولد منه وذكر البيرني ان الاخبار تعارضه في السور ايضا فان جابرا

الحاشية حاشية على صدر الشريعة

قوله الصحابي
بمنزلة القياس

حل شريف
او القياس ان لم توجد

قال ابن قال له بقي فمالي
لا حجة

رضي روي انه عليه السلام نهى عن لحوم البحر الا هلبينة وقال انها ربي
 كذا قيل وكذا ان تقول جابر في الطهارة نص وجب انفس فيها
 دلالة وهي لا تقاوم الصبر والجواب ان طهارة السور تفهم من جابر
 جابر بالاستلزام ايضا لانه عليه السلام اجاب بجواب التوضي
 ولم يصرف الطهارة **قوله** اما تعارض اقول الصحابة رضوا عن لقائل
 ان يقول لا تعارض هنا لان ابن عباس لم يحفظ له سند واز ابن عمر
 رواه ابن شعبة وعينه وهو على الاصل من ان لعابه يتجلب من لحم
 ولم تبلغ الضرورة مبلغا سقط معه النجاسة **قوله** ولا يمكن الحاقه بالوق
 حاصله انه لا يمكن الحاقه بالوق حتى يكون طاهرا لان عرقه طاهر في ظاهر
 الرواية ولا يلزم في ظاهر الرواية حتى يكون نجسا لان لبنه نجس في اصح
 الروايتين وجب تقرير الاصول وبما طهارة الماء وحدث المتوضي فلا
 ينجس ما اصابه ولا يرفع الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع
 فيه الشك من الماء اهو وصف الطهارة او وصف الطهورية فيقول
 بالاول وقيل بالثاني وهو الصحيح ولذا الوجه المطلق لا يجب عليه
 غسل رأسه بعد ما توضأ ولو كان الشك في طهارته لوجب غسل رأسه
 بعد ما توضأ وهكذا قالوا وفيه نظر فان الفل لا يجب مع الشك في النجاسة
 فضلا عن الشك في الطهارة والرأس طاهرة بيقين فلا يتنجس
 بالشك اذ اليقين لا ينزل بالشك فلا يجب غسله لان وجوب
 غسله انما ثبت بيقين النجاسة قال بعض المحققين وقد يقال
 انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما ثبت بغير اختلاف
 الاثار في الطهارة والنجاسة والرجوع الى الاصل على التقديرين هو
 ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي
 محذوف فلا يزيل بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي **قوله** الى
 لا يطهره ما كان نجسا ان قلت الطاهر يزيل النجاسة لان الشك
 في الطهورية قلت المراد بنجاسة الحدث لان الحدث اما من يقول
 الشك في الطهارة فانه لا يزيل نجاسة **قوله** فان قلت اما السؤال
 فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة
 الطهورية عن الماء لانه لو بقيت لزال الحدث به اذ لا معنى للطهورية
 في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث ولو قلنا بغير الهماء لا يكون هذا تقريراً

جابر بن عبد الله

قال في الطهارة

سيفي شاك

الراجح ان النجاسة

لاصول بل يكون علما باصل الاصلين واهدار الالهي فوجب القول بزوال صفة
 الطهورية وبمعنى وقوع الشك والاشتباه فيها لانها زالت بالكلية بدليل
 وجوب الجمع بينه وبين التيمم وهذا بخلاف ما لو قيل بوقوع الشك في الطهارة
 حيث يكون ايضا علما باحد الدليلين دون الآخر فيلزم عدم جواز التوضي به
 اصلا ووجب التيمم وحده والفرق بينهما خلافا **قوله** ترجح المحرم في كونه
 المحرم كان الاحتياط الخ لك ان تقول لانه ان الترجيح للاحتياط بل للنقص
 وهو قوله عليه السلام ما جمع طاهرا وحراما الا وقدم الحرام وانما اذا ثبت
 الترجيح بيقين ان لا تعارض حقيقة بل صورة من المراد بالجملة النجاسة كما
 هو الاصل في الحرام وان كانت لا تتلزم بها **قوله** والاحتياط في السور
 في جعله شكوكا فيه بحث من وجوه اما اولها فانه لا يحل الدليل المبيح على حالة
 اضطراره بدليل قول الاوى وقد اصابا بتناسه وح لم يتحقق التعارض في ظاهرهما
 بان التعارض لما وقع في السور وللماء خلف وهو التراب وجب المصير
 اليه كنه انا ان احدهما طاهر والآخر نجس ولا يميز فيسقط واستعمال الماء
 ويجب التيمم ونالنا بان مقتضى عدم النجاسة ان الماء ان كانت مغلوبا
 باللعاب كان مقيدا فيجب التيمم عينا وان كان غالباً وجب الوضوء
 عينا فن اين يجب وانما يلزم لو لم يجب تقرير الاصول وعند هذا يبين
 ان تواتر الاصول بسبب الزود في الضرورة مع الاحتياط وانه اعلم
 فان قلت تقرير الاصول افاد النجاسة للعب عجزه لا يتنجس بالمخالط
 ونقص محذوف طهارته باقية قلنا لما نص على طهارة النوى وهو الماء
 الذي خالطه اللعاب فلا ينافي في تقرير الاصول **قوله** لان يغني به الجمل
 ان يغني سور كحار انما سمي مشكلا ومشكوكا على معنى لزوم الاحتياط
 بلزوم الجمع بين المطهرين وبما الماء والتراب مجاز لان حكمه معلوم وهو
 وجوب استعماله وانتفاء نجاسته وضم التيمم لا على معنى الجمل بحكمه
 كما فهمه الامام ابو طاهر الدباس ومنع جواز تيممه بذلك وقال
 لا شك في احكام الشرع فلا وجه لانكاره بعد ظهور الحكم وعلاقة المجاز
قوله قلت كل منهما محتمل في حق العمل به لكن كلاما ليس بحجة في اصالة
 الحق لان الحق عند الله تعالى واحد فمن حيث انها محتملان في حق العمل
 وجب ان يثبت تيمنا من غير تحريكي كما في الكفارات ومن حيث ان
 الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يثبت لان احدهما خطأ والآخ صوابا

ولا يدري ايها الصواب ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا
بحكم التوقي فيه برأيه ويعمل بشهادة قلبه ليعتد بجانب العمل بخلاف الكفارة
هذا اذا عمل باحد القياسين لم يتركه ان يتركه ويعمل بالآية الآيلة فوق
التوقي بان ثبت نص بخلاف القياس لانما ثبت نص بخلافه فظهر
خطاؤه حيث اجتهد في المصنوع عليه كما لا يجوز نقض حكم أمضى بالاجتهاد
باجتهاد مثله لرجحان الأول بواسطة العمل به فان قلت لو ثبت له العمل
باحد القياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى كان
له ان يعمل بالآية في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع
في تكفير يمينه بقي خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين اخرى قلنا هناك
كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك ومنها انما
يثبت بطل هذا الدليل بل باعتبار ان كلا منهما صالح للعمل به ظاهر مع العلم
بان حق احدهما والآية خطأ فبعد ما تأيد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون
له ان يصير الى الآية الآيلة هو اقوى من الأول **قوله** وعند الشافعي يعمل
بآيتهما شاء يعني مطلقا شهد به ذلك قلب اولم يشهد **قوله** واما الروايات
او الروايات المختلفة عن اصحابنا في مسألة واحدة فكما حكم الحديث
المروي عن الرسول عليه السلام بروايات مختلفة فيجعل بالمتأخرة منها
ان علم التاريخ والآفاق العمل على ما يشهد له الاصول فتأمل **قوله** بان يقال
المواخذة المثبتة في آية التوبة مطلقة فتصرف الى الكمال منها وما
المواخذة بالعقوبة في الآية فانها دار المواخذة الكاملة والمواخذة
المنفية في المائدة هي المواخذة بالكفارة في الدنيا لتغيير المثبتة
فيها بالكفارة فان الكفارة لا تجب الا في الدنيا فان قلت لما تحل المواخذة
في التوبة على المواخذة في الدنيا ويجعل العقد في المائدة على كسب القلب
الذي ذكر في آية التوبة حتى يكون العقد في المائدة شاملا للفحوس والنجس
معنى الآيتين واحدا وهي نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والفحوس
ليكون من باب حمل المجل وهو العقد على المختار وهو كسب القلب ليرفع
التعارض به كما ذهب الشافعي قلت لثلاثة امور تلزم عليه الأول صرف
العقد عن معناه الحقيقي من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشئ بالشئ
وهو حقيقة عرفية في العقد المصطلح عليه بين الفقهاء لا في من رابط احد
الحكمين بالآخر بخلاف عدم القلب فان سبب للعقد فسمي بمجازا وما

ذهبنا اليه وان كان مجازا لغويا ايضا فهو الى من مجازاه للاستتار حقيقة
عرفية والعرف وان كان حادنا فوجاهت فهو صحت محدث الشئ فهو واقع
على مرادنا انما انما ان المواخذة بكسب القلب دال على ان المراد بها هي المواخذة
الاجرة حتى اذا لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة الذموية ومنع ذلك في حقوق
الله تعالى لاسيما فيما هو داير بين العبادات والعقوبات معناه مجردا لا تغيد مع خروج
القوة الثالث لزوم تأكيد الآية الثانية للاولى والتأسيس خير من التاكيد
وذكر الكفارة في الثانية لا يبنى ذلك لان الكلام فيما رواهها والصدور الشرعية
وفيها ثالث في دفع التعارض وهو ان المراد باللغو في الآيتين هو الى عن
القصد وبالمواخذة للمواخذة في الآية والفحوس داخل في الكسبية لاني المقصود
ولان اللغو فالآية الاولى اوجبت المواخذة على الفحوس والثانية لم تنص
لها لاثباتها ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشئ ان ينصرف الما زهدى وجه
رابع حيث نفى المواخذة عن اللغو في الآية الاولى واعتبرها في الفحوس والمراد
منها الاثم ونفي المواخذة في الآية الثانية عن اللغو واثباتها في المقصودة
وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المقصودة بالكفارة
وفي الفحوس بالاثم ونفي اللغو للمواخذة اصلا وهو قريب مما قبله الا ان
دار المواخذة انما هي الآية ولتأمل ان يقول يجوز ان يكون التعارض في
الآية الاولى فان الفحوس من حيث انه لم يفد فائدة اليمين يجوز دخوله في اللغو
وذلك يقتضي عدم المواخذة ومن حيث انه مكتسب بالقلب جائز الد
خول في الكسب وذلك يقتضي المواخذة فكان التعارض موجودا في الاولى
ويجاب بان ذلك ملتمس ولاننا في بينه وبين المذكور في الكتب ويندفع
بجمل عدم المواخذة على دار الدنيا والمواخذة على دار الآخرة فان قلت بل
بواخذ العبد بوزم قلبه على السبب قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واستمر
بؤده قوله عليه السلام من هم بسببته فلم يعلمها كتبت حسنة الى لم يستقر
في قلبه بان رجع عنها فاما قوله عليه السلام ان الله تعالى بما تعملون خبير
به انفسها ما لم يتكلم به او يعمل فمحمول على ما اذا لم يستقر على ان الاعتقاد عمل
القلب **قوله** حتى يطمئن بالتخفيف وهي قراءة نافع وابن كثير وابن عمر وابن
عامر وحفص وبالتشديد قراءة حمزة والكسائي وعاصم من رواية ابن بكير عنه
قوله يقتضى حل التراب بانقطاع الدم في ذلك لان الطهر عبارة عن انقطاع
دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من الحيض سواء كان على الاكثر او الاقل

ايضا

وهو ظاهر في الآية الاولى بدليل ان
الغلب هو ان يقول لا يخرج من الفحوس
التي هي مع الله سبحانه وتعالى
يقال لا يخرج من الفحوس
تعالى ربنا لا يخرج من الفحوس
اخلاصا

اللفظ في الصورة من واحد وهو ضد
الكسب وهو كسبه الى عن القصد

اغتسلت اولاً والا حله الاغتسال وذلك يقتضي عدم احوال الاغتسال
سواء انقطع الدم على الاكثر او لا فقام التعارف بينهما ظاهراً لانه انقطاع
يبقى الى عدم تواتر العود **قوله** لا يثبت فيه اي في الاقل لان الدم ينقطع
مرة ويترأى ولو مدة العادة وان كل حبض اذا كان دون العشرة
قوله ولا بد الاولي ذكر الغاء كما لا يخفى من مضى وقت صلوة كان الاولي
ان يقول بان تصير الصلوة ديناً في ذمتها وان النهاية ان لم يغتسل ومضى
عليها ادنى وقت الصلوة بقدر على الاغتسال والتحرية حل وطهرها لان الصلوة
صارت ديناً في ذمتها فطهرت كما قال بعض الثرغين المراد بادي وقت
الصلوة اذ انما الواقع اذ بان تطهر في وقت منه الى خروجه بقدر الاغتسال
والتحرية لا اعم من هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه هذا القدر لان هذا القدر
لا يتركها طاهرة شرعاً كما رأيت بعضهم يغلط فيه الاتي الى تعليله بان
تلك الصلوة صارت ديناً في ذمتها وذلك بخروج الوقت وعبرة
الكافي وتصير الصلوة ديناً في ذمتها بمضي ادنى وقت صلوة بقدر الغسل
والتحرية بان انقطع في آخر الوقت فعلم هذا ان حل الزمان لا يتوقف
على مضى وقت صلوة كامل كما تورد به عبارة الشارح تبعاً لعمارة
القدوري **قوله** فان قلت لا يتبرر هذا السؤال لو كان المراد بقراءة
التخفيف حقيقة الطهر لقرئ ايضاً فاذا طهر فالتفاق القراءة على
تطهر ان يفتلن يدل على ان المراد بقوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن
مطلقاً كما قال به مالك والشافعي واحمد وزفر وعطاء ويجاب اما على
قراءة التشديد فحقيقة واما على قراءة التخفيف فمجازاً باطلاق المزدكر
على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع وتقرير الجواب ان تغسل
تجي بمضى فعل تكبر وتغسل في صفات الله تعالى فيجمل عليه في قراءة التخفيف
لا يلزم على تأخير حق الزوج وترأى احرته الى الاغتسال بعد العشرة
من بطلان التقدير الشرعي وجعل الطهر جفياً على ان صاحب عين
المعاني قد نقل طائوس ومجاهد ان معناه تؤضآن اي صرن اهلاً
للصلوة وبكفت مؤمنة التكليف وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة
على ما دون العشرة صرفاً للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما
دون العشرة انما يكون بالاغتسال فتقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف
معناه ايضاً يغتسلن مجازاً وهذا لا يخفى ان في الكل عدولاً عن الظاهر

بيان خليل
اقول في نسخة
المصنف بالغا

معلق
في قوله تعالى حتى يطهرن
من قوله لا يغتسلن
في المحيض ويحرم قوله لا يغتسلن
الآية بيان اشتغال المحيض
على

اذ لا انقطاع على العشرة لا يجوز
تأخير حق الزوج الى الاغتسال

قوله

قوله وقال من شاء باهله المياهله معاكلة من البرهله بالضم والفتح القنة
وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا برهله الله على الظالم
مننا وروى لا عنة **قوله** ولا يحل للمبعض ان يعمل بالناسخ والمنسوخ بعد
معرفة الناسخ وهذا روي على وجهين جمع بين الاثنين وقال عند تسمي
ابعد الاجلين احتياطاً والعمل على قول ابن مسعود **قوله** نحو ما روي
انه عليه السلام مع ما روي من ابا جهم كما روي عنه من ابا جهم الضبي
مع ما روي عنه من النبي عنها فالحرم يجعل الناسخ المبيح خلافاً لابن ابي
وابي هاشم حيث قال لا بائناً بطرحان ويرجع الى غيرهما في الادلة كالنفي
والهدى اذ لم يعلم السابق منهما موتاً **قوله** ولو جعلنا الحاضر متناً خيراً
لا يلزم الا نسخ واحداً لان المبيح يكون مقراً بالاباحة الاصلية لانا نسخها
ثم نسخها بالحرم فلا يتكرر النسخ والاخذ بعدم التكرار اولى لكونه مقتضياً
والاخر محتملاً **قوله** الا لا اريد به بالنسخ تغيير الامر الاصل في توضيحي ان
المكلف اذا انتفع بشيء قبل ورود ما يحرمه ويبطله فانه لا يعاقب على
الانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين الا به وورود المحرم صار معاقباً
على فعله وورود المبيح نسخ ذلك المحرم فيكون فيه تغيير ان جلا في
العكس فانه فيه تغيير او احوالاً لانه يرفع الابطال وان لم يكن معنى هذا النسخ
النسخ بمعنى المصطلح **قوله** اذ الاباحة الاصلية ليست حكماً شرعياً فان قلت
لانهم ان الاباحة الاصلية ليست حكماً شرعياً بل هي حكم شرعي مثبت
بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعاً فلما انا يصح ذلك ان لو ثبت
تقدم هذه الآية على النصين المؤذين الى المحرم والمبيح وعلى تقدير
ورودهم ان قد ورد في الزمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم
والمبيح دليل شرعي وآل على ابا جهم جميع الاشياء لكن ورود هذه الدليل
متقدماً على ورود النصين المحرم والمبيح ليس بمتم على الاطلاق وفي جميع
الصور بل قد ورد **قوله** والنصف في ملكك الغير لا يجوز الاباحة والفرص
ان قبل الشرع فلا اذن فيه **قوله** وفي الاسلام اختيار القول الاول
على منعه ان حكماً او جدياً في بعض النسخ وهو ليس بصواب والصواب
كان البعض الاول لا على معنى تواتر التعليل بعينه من اختيار القول الاول
لم يقل بان الاباحة اصل الاشياء على معنى انه تعالى خلق الاشياء
بإتاحة من غير تكليف شيء **قوله** بئس الانبياء عليهم السلام بالخاطر

من شاء باهله

نهي عن الكفر الضبي
وروي انه رخص فيه وكما روي عنه
من تحريم لحوم الجمل اهلية

ط
وعلى هذا ان قوله تعالى
انما يكون باسمي لا ينافي الاصلية
ان قد ورد اي ان كان قد ورد

الابل قد يكون وقد لا يكون

والايات فان ذلك انما يثبتهم ان لخلقهم ولم يخلقهم شيئا ثم كلفهم
 بارسال الانبياء عليهم السلام وليس الامر كذلك **قوله** بمعنى عدم التعارض
 الى لا معنى كونها شاذة اذ لا ازل قبل الشرح **قوله** والمثبت او لم
 من الثاني لما ذكر المخلص عن التعارض بالوجه المحتمل المذكورة التي اتفق
 عليها اصحابنا اراد ان يذكر المخلص عنه بوجه آخر فذا اختلف فيه المشايخ
 وهو الترجيح بالمثبت او الترجيح بكثرة عدد الرواة **قوله** وهو الذي
 يخفى التعارض ويبقى الامر الاول سمي ثانيا لذلك وان لم يكن في لفظه
 خوف نفي **قوله** عند الكوفي اي واصحاب الشافعي **قوله** يرجح قول الجراح الى
 على قول المعدل لانه عن غير حفيظة والمعدل يعتمد الظاهر والامثبات
 مؤكدة والثاني مؤسس والثالث بسبب خبر التاكيد ولانه جعل الثاني اولى
 بلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للمتنوع الاصل ثم الثاني للاثبات
قوله من العدالة والضبط والاسلام والعقل **قوله** لما اختلف فيه
 على اصحابنا بغير ابا حنيفة وصاحبه في تعارض المثبت والثاني في بعض
 الصور عمل بالمثبت وفي بعضها عمل بالثاني فمن الاول اثباتهم خيار
 العتق لمن عتقت وزوجها او كالمو كان عبدا خلافا للشافعي علما بما روي
 عن عابثه رضي الله عنه من ان زوج بيرة كان حرا حين عتقت وهو
 مثبت لانه ثبت امر عارض وهو الحرية وقد مره على رواية ابن الزبير
 عنها انه كان عبدا في زمانها رسول الله عليه السلام وهو ثابت لانه سبق
 على الامر الاصل الذي لا خلاف في انه كان عبدا قبل العتق ومن الثاني تجوز
 نكاح الحر خلافا للشافعي رحمه علما بما روي ابن عباس رضي الله عنهما ان
 النبي عليه السلام تزوج بميمونة وهو محرم وهو ثابت لانه سبق
 الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج وقد مره على رواية يزيد بن اصرم
 انه عليه السلام تزوج بها وهو حلال وهو مثبت لانه يدل على امر
 على الاحرام وهو التحلل فلما اختلف محله لم يكن به من اصل جامع
 يحصل به التوفيق ويستمر عليه المذهب فلذا احتج المصنف
 رجح الى بيان ضابط وثبتا وياتيه جميع احدهما على الاثر **قوله**
 لانه اعتمد ما ليس بحجة فلا يعارض المثبت بل يكون المثبت اولى
 لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما ثبت بالدليل او لا تعارفا بهما الموجود
 والعدم **قوله** فالاول والثاني مثل الاثبات في القوة فلا يتقدم عليها

هذا هو الوجه الذي
 عليه عملنا في هذا

هذا هو الوجه الذي
 عليه عملنا في هذا

في هذه

بل يعارضانه والثالث والرابع بقصران عند فتقدم عليها فلا يعارضانه **قوله**
 فلما يعارض في اي لم يعارض النفي الوارد من هذا الطريق الاثبات الوارد من
 الطريق الاخرى وهو ما روي انها اعتقت وزوجها او كالمو كان عبدا
 قد اتفقوا على ان النبي عليه السلام قد خبره بيرة لما اعتقت لما اخبره ابن
 من مراسيل الشعبي ان النبي عليه السلام قال لبيرة لما اعتقت قد اعتقت
 بعضك معك فاختاري ووصله الدارقطني من حديث عابثه رضي
 اذ لم يقد عتق معك بعضك وفي الصحيحين عن عابثه رضي الله
 بيرة عتقت في زمانها رسول الله عليه السلام من زوجها ولكن اختلفوا
 لاختلاف الروايات فعند البخاري عن الاسود انه كان حرا وعنده عن
 ابن عباس انه كان عبدا قال وهذا الصريح وعند مسلم عن عابثه رضي الله
 كان عبدا وعنده البيهقي بسند صحيح عن صفية بنت ابي عبيدة انه كان
 عبدا فقدم قدم المثبت منها على الثاني وان تعددت طرقه وقيل فيها
 بالاصح لاعتقاد الثاني على ما ليس بدليل وهو تصحاب لحال فاطول
 التجردهم من قدم الثاني لكثرة طرقه واصحيتها ولكن نقول لاعتباره لكثرة
 الطرق اذ لم يبلغ حد التواتر والشهرة والابا الاصحبة اذا عارض الصحيح عارضه
 وهو ما ذكرناه من احتمال عتماده على تصحاب لحال وبيرة برأين
 وملتين على وزن كريمة اسم مكاتبة عابثه رضي الله عنها **قوله** وهو
 هيئة المحرم فانها تدل على احوال ظاهرة محسوسة من ليس غير للخيطة وكشف
 الرأس فصار كالاثبات فوقع المعارضة بينهما بعد ما اتفقت
 روايات النفي والاثبات على نكاحه عليه السلام لانه لم يكن في الحال
 الاصل **قوله** وهو اي الاثبات المعارضة **قوله** لانه يدل على امر عارض
 على الاحرام وهو التحلل منه **قوله** رجحوا الثاني بصفة الراوي وهو ابن عباس
 رضي الله عنه واضبطوا اتفقوا عن يزيد بن الاصم ولذا انكره ابن يزار
 حديثه وقال الزمري ما يعرف يزيد بن الاصم الا عراقي بوال عقبة الجعفي مثل
 ابن عباس فسكت الزمري ولم ينكر عليه **قوله** فالمنجى بالعلماء والحل بان
 لانه ينفي الامر للعارض وهو النجاسة والحرمة ويبقى الامر الاصل وهو
 العلمانية والحل بالنجاسة والحرمة مثبت للامر للعارض **قوله** فان عرف
 انه اجترأ على ظلم الحال وهو ان الاصل في الماء هو العلمانية لم يقبل خبره
 لانه اجترأ على دليل **قوله** والنفي هنا محتمل ان يكون مثبتا على دليل

ثم

بيرة

ورجع فالتزجيم في ذلك الى الراوي فان السند جزمه الى دليل بان قال اعرفت
 الماء من ماء جلاء طاهر اولم اغيب عنه ولم يقع فيه نجاسة وقال طيخت
 الطعام في قدر طاهرة بلحم طاهر وبواقل طاهرة وماء طاهر وحفظته عن
 النجاسة يكون جزمه معارضاً للآثبات فيبطلان قطبان وينبغي كل واحدة
 من الماء والطعام على ما كان من الطهارة والحل وان لم يسهل جزمه الى دليل
 بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال لما انهما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة
 ونبوت الحرمة فلا يكون جزمه معارضاً للآثبات لانه جزم لا عن دليل فيكون
 الاخبار بالنجاسة والحرمة اولى **قوله** وظاهر قول المصنف يدل على انه
 جعل الطهارة والحل مما يشبه طاه وان يكونا مما يوفى به ليله اما الاول
 فلما ذكرنا او اما الثاني فلان الماء الذي ينزل من السماء والماء الجاري اذا اخذه
 انسان في اناء طاهر وكان الاناء بمنزلة من عينه لم يغيب عن عينه الى وقت
 الاستعمال يعلم طهارته قطعاً فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالحل
 وهو كونه الماء طاهراً لا يصل بقبوله تعادلاً وانزلنا من السماء ماء طهوراً ولكن
 الظاهر هو الاول اعني ما قرره صاحب الكشف ان جزمه يحتمل ان يكون مبنياً
 على دليل ويحتمل ان لا يكون كذلك اجمالاً على السواء بخلاف النفي الذي
 يوجب به دليله فانه لا يحتمل شيئاً آخر من الفرق بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر
 قول المصنف ان ما قاله صاحب الكشف يرجع في الترجيح الى بيان الراوي
 فان يبين على ما وان لم يبين قدم المشتبه وما قاله المصنف يرجع الى استحباب
 الحال ابتداء بعد التعارض والتقاط **قوله** والترجيح لا يقع بفضل العدد
 الى اي لا يرجح الخبر بكثرة الرواة فلا يرجح ما يرويه الاثنان على ما يرويه الواحد
 اذا تساوى ولا ما يرويه احم على ما يرويه العبد وهذا بخلاف الشهادة فان
 الترجيح ثم يقع به الزكورة والحرية والعدد للنقض للاختلاف فيها الى التمييز
 والولاية والكمال وتكميل النصاب **قوله** قال شمس الاثني عشر الذي يقع عنده
 ان هذا النوع من الترجيح قول ابي حنيفة ومحمد وابو يوسف خلافاً وهو
 الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن قبة الاحار
 الى التواتر والشهرة على ان محمد انما قال بذلك لظهور الترجيح في حق
 العمل فيما يرجع الى حقوق العباد واما احكام الشريعة فمجرد الواحد والاثنين
 والعبد والحر والذكر والانثى واحد لان كل واحد يوجب عليه بحق لا غير فان قيل
 اغتبر النبي عليه السلام الترجيح بالكثرة كما في خبر ذي اليمين فاجواب

ان هذا البس تعارضاً ومترجياً بل النبي عليه السلام انما توقف في خبر ذي
 اليمين لتوهم القلط **قوله** فان كان الراوي الى الخبرين **قوله** فاخذنا بالمشبه
 للزيادة ان هذا ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف فاما محمد والشافعي
 فقال يعمل بالمدنيين لان العمل بهما ممكن فلا يصح الى الترجيح **قوله** وهو ما عساه
 ابن مسعود وصحة الحديث مرفوع وظاهر كلام الشارح انه موقوف وليس
 كذلك والناظر ان يقول والسلعة قائمة بجملة حالته والاحوال شروط ومفهوم
 الشرط ليس بحجة عندنا فلا يقتضي العدم عند العدم فكيف يتم الاستدلال
 بل يكون هذا نظير الاطلاق والتقييد في السياق وهناك يجري المطلق على اطلاق
 والتقييد على تقييده ويظهر من جواب قول محمد في عدم اشتراط قيام السلعة
 للمنفك الف واللفظ التردد لا يدل على قيام السلعة لان رد القيمة كره العينين
 ويمكن ان يجاب بان هذا ما ورد على خلاف القياس فيقتصر على من رده
 ولا تنصرف الفنة الاصول بقى شيء لان مفهومه اذا لم تكن قائمة لا يتجلى الغان
 بل يكون القول للمشتري وليس على حلقه بل اذا ملكك بعد القبض فالتمن
 دين اما قبله فالتمن مقبوض به يتجلى الغان اتفاقاً كذا في الكفاية وفيه شيء لان
 التملك لغير العقد والفسخ يرد على ما ورد عليه العقد فيشترط قيامه اذ
 الفسخ لا يرد على الملك لان نفي التملك ورد على خلاف القياس بعد
 القبض حال قيام السلعة فيقتصر عليه **قوله** يؤخذ بالمشبه للزيادة
 ويجعل المطلق على المقيد لان راويهما واحد وكذا ان تقول كيف يستقيم
 هذا والمسلطور في اصول شمس الاثني عشر وفيه السلام ان المطلق
 لا يحل على المقيد وان وردا في حادثة وجواب انه ذكر في المبسوط يجوز
 ذلك عند العراقيين ويجعل ما تعدد وروى في الاخبار كالمسلم وان كان
 واحداً نفى فوجب العمل بالزيادة والبعض بحسب الاسكان **قوله**
 حتى لا يجوز بيع سائر العوض قبل القبض هذا تنزيح على النفي يعني لا يحل
 المطلق على المقيد حتى قلنا لا يجوز بيع سائر العوض قبل القبض علماً بالمطلق
 كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض علماً بالمقيد اذ لو قلنا المطلق على المقيد
 قلنا يجوز بيع سائر العوض قبل القبض والتقييد بالعوض لا يخرج العقار
 فانه يجوز بيعه قبل القبض عندنا فلهذا لم يرد ابي يوسف ولا وزر علماً
 بالاطلاق والناظر ان يقول ما دليل في التخصيص لان حنيفة لغية العقار
 فان تحدث الثاني مطلق **قوله** فصل في البيان كان حق هذا الفصل

أي لا يصح الى ترجيح
 احد هاتين العلل

القبض

التقديم على بحث السنة لعدم اختصاصها بها كما قدمنا الخاص والعام وغيرهما
 اوالتأخير عن بحث الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما اشتملت
 السنة اجمع الخاضعة بالسنة على البيان اولى البيان بالبيان وان كان البيان
 جاريا في الاجماع ايضا لا يخطا طرقتا عنهما في الاصلية ثم البيان في
 الله مصدر بمعنى الظهور وبمعنى الاظهار والتمس بالمقام انبى فيكون
 متعلقا باعلام ما ليس بمعلوم وهو لا يحصل الا بدليل والدليل يستلزم
 المطلوب وهو العلم فحصل ههنا ثلثة امور اعلام ودليل يحصل به الاعلام
 وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان ينطلق على كل واحد من هذه الثلثة
 ولذلك اختلف في توقيفه فنظر الى الاول كابي بكر الصيرفي عرفه بانه
 التواضع الشئ في حق الاشكال الى غير الوضوح والتجاني وهو غير جامع
 لما خرج عنه في بيان التفسير والتغيير والتبديل والبيان ابتداء من غير سبقه
 اشكال واجمال مع ما فيه من استعمال لفظي التجلي والوضوح وبما
 مترادفان واستعمال لفظي الحق وهو حقيقة في اجزاء ومن نظر الى الثالث
 كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري عرفه بان العلم الذي يتبين به المعلوم
 وفيه نظر لان هذا حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف
 والاصل فلا دفع ما فيه من تخصيص البيان بالعلم دون الظن ايضا مع انه
 يعبرها ومن نظر الى الثاني كالكثير الفقهاء والمكتبيين عرفه بانه الدليل فيحمل
 الكلام والفعل والاشارة والرمز لان كل ما من هذا دليل ومبين وهو وان
 غلب استعماله في الدلالة بالقول الا ان كل مقيد من كلام الشارع وفعله
 وتقريره وسكوته واستبشاره وتبنيه بالتميز على حلة احكام فهو بيان
 لان جميعها ادلة وان افاد بعضها غلته الظن فهو دليل وبيان من حيث انه
 يفيد العلم بوجوب العمل **قوله** من الكتاب والسنة واقسامها كالحال
 والعام ومجوها كالمقنن والمشرور والاحاد **قوله** فان النظام يحتمل
 ان يستعمل في غير حقيقة وكذا بطريقه فانه يقال فلان بطريقه رتبة وبضرة
 طائر لاسراعه في مشيه فبذكر اجنابا حين قرره الحقيقة وقطع احتمال
 ارادة الخصوص واما مجموعون فقدم الكلام عليها ونظيره من الفقرات
 قول الرجل لامرأته انت طالق قايلا عنيت به الطلاق من المكاح لان
 تصرفه بذلك متعلق بقضي الكلام وقاطع لاحتمال الارادة المجازا ولما هو
 بمنزلة لان الطلاق وان كان حقيقة شرعية عرفية في رفع المكاح ولكن

في البيان على خمسة اقسام موزعة
 ومفترضة ومبدل وضروي
 عرف ذلك بالاستقراء
 واكتشف
 واصطلاحا خاصا بالانصاف
 عن المقصود وبعبارة اخرى
 انما هو الذي لم يلق ولم يلق
 فعل المبين
 سابقة اشكال في

يحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع واليد انبوى ديانة فكان المعنى اللغوي
 مجازا للمعنى العرفي **قوله** وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل والشكلي والحقني
 والمشتك مثل قوله تعالى ثمانية رؤس فان القرية مشتركة بين الطير والحيض
 فبين النبي عليه السلام ان المراد الحيض بقوله طلاق لانه ثلثان وتبين
 حبضتان فارتفع الاشتراك ونظيره من الفقرات قول الرجل لامرأته
 انت باين ناولا به الطلاق لان نيته بذلك مقودة للمراد قاطعة لما يحتمل
 البينونة بالشرع كما تبين القطع عن اجزاء وعينها **قوله** وانما يقتضي
 موصولا ومفصولا بمعنى بيان التفسير والتغيير يقتضي ان موصولين ومفصولين
 اما بيان التفسير فبالاقتناع فانه مقود للظاهر وبموافقه فلا يفتقر الى التاكيد
 بالاتصال واما بيان التغيير فكذلك عند الغاية يصلح موصولا بالمبين
 ومفصولا عنه الى وقت الحاجة الى الفصل وعند بعض المكلمين كالجباري
 وعبد الجبار وابنه ابي هاشم ومن تابعهم والطائفة والحنابلة وبعض
 الشافعية لا يصح بيان التغيير الا موصولا بالمبين واما تأخير عن
 وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز الا هذه من جواز التكليف بالمحال
 الاشعري **قوله** كالتعليق بالشرط والاستثناء اهم اعلم ان المص
 جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا
 لغرض الاسلام نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان
 يجعل من اقسام البيان وجعل شمس الائمة الاستثناء بيان تغيير
 والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لان حد
 النسخ غير حد البيان لان البيان اظهر احكاما دائمة والنسخ رفع حكم
 بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا الى ذلك وان كان بيانا لانتهاء مدة
 الحكم لكنه في حق صاحب الشرع واما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت بالبيان
 بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن
 ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل
 ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
 من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد بالبيان اظهار ما هو
 المراد من كلام سابق فليس بيان ويبقى ان يراد اظهار المراد بعد سبق
 كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
 ابتداء مثل اقيموا الصلوة **قوله** تسببها بيان مجازا هذا ما ذهب اليه صدر

الاسلام وذهب غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان
والتفسير في كل منهما اما وجودهما في التعليق فلان الشرط وهو ان يخلط
الدار مثلاً لما قال بين قول القائل لعبدك انت و بين حمله وهو الجهد وغيره
عن اخاذه ايقاع الفتق للحال وصار لا يفعله الا عند وجود الشرط وتبين
ايضا ان ليس مراد السيد عند تلفظه بالشرط ايقاع الفتق للحال وانما
وجودهما في الاستثناء وهو الاشارة مثلاً لان فصل بقول القائل له على
مائة غيره قوله على مائة عن كونه ملزماً لا يجمع المائة ويكون ملزماً تسعين غيرها
فقط وتبين ايضاً ان ليس المراد الا الا لزام بمعنى المائة **قوله** الا ان في
الاستثناء يبطل بعض الكلام في التعليق كحمله هذا وجوب كون تسميتها
بالبيان مجازاً اما ان الاستثناء ابطال بعض الكلام فظاهر واما في التعليق
ابطال كحمله فباعتبار منع ثبوت حكمه في الكمال الى زمان وجود الشرط
ولان شأن هذا الكلام قبل التعليق لثبوت في الحال فلما علقه بطل ان
يكون ايقاعاً لان الشيء الواحد لا يكون مستقراً في محله معلقاً **قوله** وانما
يصح ذلك موصولاً بجماع الفقهاء وتعل عن ابن عباس رضي الله عنه انه
كان يقول بصحة الاستثناء منفصلاً عن المستثنى منه وان طال
الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض عنه انه قد رز مال الطول بنية فان استثنى
بعدها بطل وجاء عنه التقديم بنية الشمر وبشر وعنه الى العالبة
انه مقدر باربعة اشهر وعن الحسن وعطاء وطاوس بالمجاس وبه قال
ابن جنبل وقال بعض المالكية انه يصح انفصاله بنية عند التلفظ بالاستثناء
منه وتبين المضمر بعد ذلك وهو العكس فانه يدعى فيه فيما بينه وبين
الله تعالى **قوله** ولو صح الاستثناء منفصلاً لقال فليست ثمن واليات
بالذي هو فيه لان الاتعيين استثناءاً للتحلص اولى بكونه اسهل
قوله والحديث الذي رواه غيره صحيح والذين صح فلا يتعين ان يكون الاستثناء
ملتحقاً بكلام الاول لجواز التقديم افعال ان شاء الله تعالى وكذا
الكلام في ابن عباس رضي الله عنه فانه يجوز ان يكون ممن يعتقد صحة ضم
الاستثناء عن الكلام ويدعى فيما بينه وبين الله تعالى لاني الظاهر
وانما وجب تاويل كلامه لان غيره من الصحابة كما هو المتقيا من النص
ولم يجوزوا ذلك فخل كلامه على الوفاق اولى في اختلاف **قوله** واختلف
في خصوص العموم اعلم ان التخصيص ايضاً في بيان التفسير الا انه

ان ذكره لما فيه من البحث والتفصيل **قوله** فغندنا وعند بعض اصحاب الشافعي
لا يقع مترجماً بمعنى ان دليل بخصوص اذا ورد مترجماً لا يكون بياناً لكون المراد
من العام بعضه ابتداء يكون نفي الحكم مقتصر على الحال فيستمر ان العام لا يصح
به ظناً لان صيرورته ظناً انما هو باعتبار احتمال خروج افراد من عنده بالتفصيل
ودليل النسخ لا يقبل التفصيل **قوله** وعند الشافعي اي اكثر اصحابه وكذا
عند بعض اصحابنا والاشعرية والمعتزلة يجوز بخصوص مترجماً كما يجوز
فوزياً بمعنى انه بيان وتغيب للعام **قوله** والمطلق عام عندهم اي عند
من جوز تراخي البيان وقد تأخر بيان اوصافها الى ان قالوا كما انطق
القرآن الكريم **قوله** من قبيل تعبير المطلق لان البقرة مكررة في موضع اللغات
فتكون خاصة والخاص لا يحمل التخصيص وتعبير المطلق نسخ عندنا فذلك
صح التعيين مترجماً عن مقبده لان النسخ لا يجوز الا مترجماً اتفاقاً
والحاصل ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا على ما مر فلما بس تخيير جعل
الاية دليلاً اذ هي من محال النزاع واعتراض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد
والتمكن من العمل جميعاً اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان
والجواب انهم علموا ان الواجب عليهم بقره مطلقة والتدريج انما هو في
التعبير ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه انما هو في قوله انما هو في
شدة وان شدة الله عليهم **قوله** فتبين ان المراد من الابل من حيث
المتابعة فكذلك لم يتناول الابل الابن الكافر وهو كنهان لانه ليس من اهل
متابعته لان الابن قد خص من عموم الابل بقوله تعالى انه ليس من
اهلك وانما قال لوج عم ان ابني من اهل لظنه انه آمن لما دعاه بقوله
تعالى يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فلما وضع الامر متعه عن
اهله اعرض عنه وقال يا رب ان اعدوك بك ان اسئلك ما ليس لي به
علم ولا يبعد مثل هذا في معاملات الرسل بناء على العلم البشري الى ان
ينزل الوحي **قوله** والندار وى انه عليه السلام قال ما ارجلك بلفظ قومك
انما وليت سلمان الرسول عليه السلام سلك عن اجواب الى ان
نزل الوحي فانما كان لما يعرفه من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل
مع علمهم بان الكلام لم يتنا ولا من ان الله تعالى يتقن تعنتهم بقوله ان
الذين سبقتم لهم منا حسنى وكان هذا بياناً زائداً لا لزالة اللبس
على وجه التفسير وهو منفصل ومترجماً ومثل هذا حسن وان لم يكن

هذا محتاجا اليه في حق من لم يتعنت ونوا ابتداء بيان ووقع لمنازعة الخصم
 لانه تخصيص للعام واحتمال الجواز **قوله** الاستثناء قد استثنى فيهما بنيتهم
 ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء
 واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في لفظين بلانواع وعلى
 الاول قيل الصواب ان يقسم الاستثناء اولاً الى قسمين ثم يعرف
 كل واحد على حدة لان ماهيتهما مختلفتان ولا يمكن جمع مختلفي الماهية
 في حدة واحدة وذلك لان احدهما بين الماهية لذكر جميع اجزاها مطابقة
 او تضمناً والمختلفان في الماهية لا يتساويان في جميع اجزاها حتى
 يجتمعان في حدة والدليل على اختلاف حقيقتيهما ان احدهما يخرج والآخرة
 غير مخرج لكن يمكن جمعها في حدة واحدة باعتبار اللفظ لان مختلفي الماهية
 لا يمنع استة اللفظ فيقال المستثنى هو المذكور بعد الا او احدى
 اخواتها انتهى والقائل ان يمنع اختلافهما في الماهية فيقال في حدة المتصل
 هو النوع عن دخول بعض ما تساوله صدر الكلام في حكمه بالواحد والآخر المنقطع
 هو ما لا يصلح استخراجاً من صدر الكلام لعدم تساوله اياه لان احدهما مخرج من
 منفرد والآخرة غير مخرج قلنا ان المتصل مخرج من منفرد بل حقيقة المستثنى
 متصلاً كان او منقطعاً هو المذكور بعد الا او احدى اخواتها في الفا لما قبلها
 نفياً او اثباتاً ثم نقول كون المتصل واخلاء متعدي لفظاً او تقديرية لغير شرط
 لان تمام ماهيته فعل هذا المنقطع داخل في هذه الحدة كانه جاء في القوم
 الا حارة الخالفة اعمار القوم في المجرى هكذا ذكره بعض المحققين في النجاة
قوله كقوله على الف درهم الا ثوباً فعندنا لا يصح الاستثناء فيلزمه
 الالف لا الثوب ويكون في قوة قوله على مائة لا ثوب فان ليس على
 ويقع عنده ويلزم الالف الا قيمة الثوب لانا لما قلنا بان الاستثناء
 تكتم بالباقي بعد الاستثناء لاننا اعتباراً ان يكون المصدر متساوياً للاستثناء
 ليتحقق مستثنى الباقي وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعنى
 حتى لا يقع استثناء التليبات من النعدين فضلاً عن القبيات
 كما قال به محمد وزر وكن استثنى ابو حنيفة وابو يوسف اعتباره
 ايضا بحسب المعنى فقط اذا قرب الجاه عملاً بحال الجاهية بقدر الامكان
 حتى جاز استثناء التليبات من النعدين والثاني قال بانها جنس
 واحد يعني لا يجهلها من الثبوت في الذمة وهو بيان الاستثناء منها وان كانت

اجناساً مختلفة ومعناه في القبيات لعدم ذلك لما عده في ذلك
 على المعارضة لانه لا يصلح قسماً فليس يستخرج صورة ولا معنى فلزم اعمالها
 وان تعددت الجاهية تصحى اليها بقدر الامكان فيلزم القول بصحة الاستثناء
 القبي من النعدين باعتبار مطلق الماهية ان كان كما قيل بانه انما يقول بذلك
 في المتصل دون المنقطع والآن فالمقول عنده انما هو على اعمال المعارضة
 سواء كان المصدر منتظماً للمستثنى او لم يكن كما ان القول عنده انما هو على
 كون المصدر منتظماً للمستثنى ولو بالمعنى القريب لا على المعارضة كما قال به
 الثاني **قوله** على ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد وان قولنا لا اله الا
 الله اثبات انه تعالى لا اله بحق بطريق المعارضة اي اقرار بوجود الباري
 تعالى ووحدته ولم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثبات المعارضة حكماً
 مخالف لحكم المصدر لما لم يقر اقرار بوجود الباري بل ينفي الالوهية عما سواه
 والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك
 انه لو تكلم بكلمة التوحيد وهو منكبر بوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه
 عن معتقده فثبت ان الاستثناء به في اثبات حكم مخالف للمصدر
قوله ولما قلنا تعالى فثبت فيهم الف سنة الا نحن عاملة الاحتجاج
 لابطال مذهب الخصم ببيان ان الاستثناء لو كان عملاً بطريق المعارضة للزم
 نفي حكم الجهر الصادق بغير ثبوت واللازم باطل اما الملازمة فلان الله تعالى
 استثنى النحسين عن الالف في الاخبار عن ليش نوح عليه السلام في قوله
 قبل الطوفان فلو لم يكن تكليماً بالباقي لثبت حكم الالف بجملة من عارضته
 الاستثناء في النحسين فيلزم كونه نفياً لحكم خبر الصادق الذي اثبتة أولاً
 وهو عين الحال لان الالف اسم خاص من مدلوله بمنزلة العلم فلا يستعمل
 في غيره لا حقيقة ولا مجازاً لكونها علماً فاطلاقها على دورها يكون كذباً بخلاف
 العام فانه يصدق على الثلاثة فافوقها فني نقص منه شيء يكون اطلاق اللفظ
 على الباقي بلا خلل لوجود العموم والقائل ان يقول يجوز استعماله فيما دونها مجازاً
 باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض فانه شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد
 فيراد به بعض اعضائه وجواب ان اطلاق الكل على الجزء لا يصلح بطريق المجاز
 هنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصاً بالكل ليقع اطلاق الكل على الجزء وهو
 الجزء المختص وحرمانا دون الالف مثلاً كما يصلح في الالف يصلح في الالفين
 ولثلاثة آلاف وغيرها فلم تصلح هذه الجزئية طريقاً للمجاز **قوله** وسقوط الحكم

بطريق المعارضة في الايجاب يعني سقوط حكم البعض الذي تناوله الصدر
 انما يكون في الايجاب اي الاشارة لا في الاجبار لان الاشارة اثبات
 امر ظني في زمان بعينه شئ يمنع من ثبوته بخلاف الجزم لان حاله المعنى لا يجوز
 منه لان صحة الاجبار عما كان يقتضي على وجود الجزم في الزمان الماضي
 والمعارضة انما تحقق في الحال بلسان **قوله** لان حكمه يتوقف بالاستثناء
 النظام ان الضمير راجع الى المستثنى منه ويجوز ان يرجع الى المستثنى ولو قال
 لان حكمها الى المستثنى والمستثنى منه كما ذكره الشراح لكان اولى **قوله**
 فاذا لم يبق بعد الاستثناء الى اذ لم يبق بعد الاستثناء حكم المستثنى منه
 ضرورة انتهاء ظاهر النفي والاثبات وحاصل انه يجب ان ينصف المستثنى
 بضد حكم المستثنى منه ويثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف
 بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا ظهر الضد بانتهاء ضده بالاستثناء
 سمي وجوده وعدمه بعده اثباتاً ونفيّاً مجازاً ايجاب اطلاق الاختصاص
 على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم
 بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم ويستقص حكم الصدر انتفى حكم
 الصدر من غير عكس فغير داعي انتفاء حكم الصدر بخلاف حكم الصدر تعبير
 عن اللازم بالملزوم فقالوا لما من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم
 ان قولهم هو في النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال
 مجاز لانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم تجب العشرة كما لو قلتها
 ولكن عدم الوجوب على التفسير بنقص ناف للوجوب عليه بل لعدم الوجوب
 عليه **قوله** فكما ان المستثنى الاولي ان يقال فكما ان الاستثناء بمنزلة
 الغاية في فتوك لا عالم نفي لصفة العالم على العموم فلما قلت بالازمنة
 انتزعت تلك الصفة وانما ينتهي نفي العالم بوجود العالم كالليل ينتهي بالنها
 فاذا انتهى به حكم الصورتين بالثبوت ضرورة **قوله** وهو المجموع ثابت
 بحسب اللغة يعني كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابت به لانه
 اللفظ كما صدر الا ان حكم الصدر ثابت فصدره عبارة وحكم المستثنى ضمناً
 واثارة ولا يخفى ان هذا انما يقع في غير الاستثناء المخرج للقطع بان مثل
 ما جاء في الازيد وما زيد الا قاطعاً مسوق الى اثبات محي زيد وقياسه بالبلغ
 وجه اكره حتى لو قالوا انه يفيد تأكيداً على تأكيد **قوله** وكذا في كلمة
 الشهادة لا اله الا الله ليكون اثباتاً للوحدانية لانه تعالى اشارة ونفي

قصر الى آخيه هذا مذهب الحنفية واما عند الشافعي وما لك واحد فانبات
 الالوهية بحسب اللغة لان الاستثناء من النفي اثبات فلهذا هم فيكون بطريق
 العبارة واما عند القاضى واتباعه فيا ضرورة لان الاله ما كان موجوداً بالزمان
 من نفي غيره وجوداً وضرورة فان قلت ما استر في مذهب الحنفية بالاثارة
 دون الضرورة فلما هما المكن الاثبات بوجه في الوجوه فلا نقول بالضرورة واما
 القاضى واتباعه فلما لم يقولوا بالافراج منها حتى يمكن القول بالاثارة ايضا
 قالوا ان الاثبات بالضرورة فان قلت اذا قل الدهرى النافى للصانع لا اله الا الله
 بحكمهم باسلامه بالايجاب ان الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل
 القاضى فالجواب انما حكم باسلامه لان هذا القول يدل على التصديق لغيره
 بشهادة بك قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
 الا الله الحديث **قوله** وهذا من قبيل قصر الافراد بالنسبة الى المشترك
 ويجوز ان يكون قصر قلب بالنسبة الى اجماع وقصر تعبير بالنسبة
 الى المتردد ولكن الاول هو الانسب هكذا قيل فان قلت اى قسمهم
 القصر قصر حقيقي ام اضافي قلت النظام ان المراد هو القصر الحقيقي فان قلت
 اى نوع يقصد من الحقيقي انها قصر الموصوف على الصفة ام بالعكس قلنا الحقيقي
 ان المطلوب هنا هو قصر الصفة على الموصوف فان الاله يتضمن على الوصف
 فان قيل فهل يجرى قصر الافراد والقلب والتعيين في هذا النوع قلنا نعم فان
 قد صرح بعضهم بانها لا يجرى في القصر الحقيقي اوجب بجل كلامه على انها لا يجرى
 في قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي والافلات تم وكلامنا في قصر الصفة
 على الموصوف فان قيل فهل يمكن قولنا لا اله الا الله بدون اعتبار الافراد
 والقلب والتعيين وقيل يمكن اذا كان المتخاطب بهذا القول موافقاً للمسلمين
 في مضمون هذا القول كما اذا كان المتكلم خاطباً به نفسه سلوكاً في طريق
 التجريد فان قيل فهل يجوز ان يكون القصر هنا اضافياً قيل يجوز اذا كان
 المراد من الوجود هنا مطلق الوجود وسقط النفي على وجوده مسا عدا
 المستثنى فان الوجود معنى عن ممتنع الوجود لا عن ممكن الوجود
 واما اذا كان المراد من الوجود الواجب فلما يكون القصر واقعياً فثابت
قوله ولما قل ان يقول الاستثناء نفس في حاصلي هذا السؤال انه لا يصح
 جعل الاستثناء بمنزلة الغاية لانه لو صح لما ان ثبت مع حكم المستثنى منه
 كما يجوز مثله في الغاية وهو مدفوع كما ذكره الشراح والجواب انما لانتم

ط
تخصيص في

الشئ بالشيء
 ويظهر انما هو انما هو انما هو
 في نفس الامر انما هو انما هو
 انما هو انما هو انما هو
 بيان قصر
 كلمة التوجيه

انه نقص في الزوج الاستحالة ودخول زير في قولك جاء في القول الا انه اذا حكم
 المبيع ثم الزوج يحضر بل هو مانع من الدخول على معنى انه لو لاه لكان دا خلا
 وانما لا يصلح عنده كلمة افعة لانه لا يجتمع مع الماهية وانه لو صح ذلك
 لم يبق مانعا وانما صح ذلك في الغاية لانه ليس بممانعة بل هي مربية للحكم
 لا غير وانما شبه بها في ان الحكم يتقدم في المستثنى لعدم الدليل كما يقوم
 في الغاية لعدم الدليل وما ذكره الفرق لا يقدح فيه اذ لا يلزم من التشبيه
 اثبات المماثلة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو مقرر بالاجماع
 والالكان الاستثناء عن الغاية لاشتمالها **قوله** وجواب عن الشافعي
 في هذا الزام للشافعي في ان الاستثناء عن الغاية لاشتمالها **قوله** اما ان
 يكون في ما في انما موصولة لانه اذا قصر **قوله** نقائل ان يقول
 في هذا انه جزمه الشافعي ويمكن ان يقال ان التناقض عنده في استثناء
 البعض ايضا فلا يبردها السؤال وفي الميزان لا نقص عن الشافعي ان
 عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على خلاف
 بمائل ولكن الصحيح انه لا خلاف ان بطريق المعارضة لا بطريق المعارضة
 لانه خلاف اجماع اللغة في الحقيقة لانه يظهر اثر اختلاف في السائل والله
 اعلم **قوله** اي الحقيقة وهو ما كان من جنس الاول وادخلوا الاستثناء
 اي صيغة فان لفظ الاستثناء تطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى
 وعلى نفس الصيغة فلفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية
 في القيمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة
 في المتصل مجاز في المنقطع لانه موضوع لا خارج ولا خارج فيه لان
 الصدر لم يتناول وقيل انه حقيقة فيهما ثم قيل انه موضوع للقد مشترك
 بينهما فيكون متواطئا وقيل انه موضوع لكل واحد على حدة فيكون
 مشتركا لفظيا **قوله** فجعل مقبدا يعني المنقطع ويجعل بمنزلة كلام مقبدا
 حكمه بخلاف حكم الاول اذ لا تعلق له باقول الكلام الا في حيث الصورة
 ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع من
 مخالفة بوي من الوجوه بان ينبغي من المستثنى الذي ثبت للمستثنى
 او يكون المستثنى نفسه مخالفا للمستثنى منه نحو مانع الا ما حصر
 فلا يقال ما جازني ولد الا ان اجوز غير الغرض حتى اذ لا مخالفة بينهما **قوله**
 الزوجان انهما حائل يمكن ان يكون الاستثناء في الآلة منقطعا متصلا

الاستثناء مجاز في المنقطع
 في لفظ الاستثناء
 بحث شريف

شرط المستثنى المنقطع

فان القوم ان كانوا يعبدون الاصنام خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدونهم
 ويعبدون الله تعالى فهو متصل وتحمّل المعنى الى انهم لا ساودوا في العبادة
 بين الله تعالى والاصنام اعلمهم بانه قد تبادوا مع عبادة الله تعالى كما لم يبادوا
 عن عبادة الله **قوله** معطوف بعضها على بعض اي بواو العطف حتى لو لم يكن
 الجمل متعاطفة او كانت متعاطفة بغير الواو فانه لا خلاف في صرف
 الاستثناء الى الكل **قوله** وعندنا ينصرف الى ما يليه الخ وما نظير فيه
 ثمة اختلاف بيننا وبين الشافعي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
 ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجله واهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
 ابدا او ولكم هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الاستثناء وقع بعد
 جمل في الاولى منهن الامر بالجلد وفي الثانية النهي عن قبول الشهادة
 وفي الثالثة الحجر بالفسق فغده بغير شهادة القاذف بعد التوبة وعندنا
 لا تقبل مع الاتفاق منا ومنهم ان الاستثناء لا يرجع الى الجملة التي فيها
 الامر بالجلد كونه حق الا في فلا يستقط بالتوبة **قوله** بخلاف الشرط
 لانه مبدل الخ لقائل ان يقول المراد من التبديل الخ اما ان يكون هو التغيير
 او لا لسبيل الى الثاني لانه في بيان التغيير ولا الى الاول لانه يلزم ان
 يكون مثل الاستثناء ويمكن ان يجاب بان المروية الاول لانه ليس
 بنسخ ولا يلزم ما ذكرتم لان الاستثناء تغيير حكم فخرجه اصل الكلام
 عن العالمية في البعض والشرط وان غير ما لم يخرج اصل الكلام عن العمل فان قيل
 ان اردتم ان لا يخرج حال المتكلم وليس يصح لان مذهبكم ان المعلق بالشرط
 لا ينفرد سببا عند المتكلم وان اردتم حال وجود الشرط فليس بمبدل ايضا
 اجيب بانه لا يخرج حال وجود الشرط ولا يلزم ان يكون مبدل لاح بل هو مبدل
 حال المتكلم فان قول الرجل انت طالق يقتضي وقوع الطلاق في الحال واذا
 شفع الشرط اليه غير الحكم الى وقت الدخول فهو وان اخرج الكلام عن العمل
 ابتداء لكنه لم يخرج انتهاء بخلاف الاستثناء فانه ليس له حالتان فيكون
 محجوبا عن كل حال **قوله** اي البيان الحاصل لاجل الضرورة المناسبة يقول
 البيان الحاصل بسبب الضرورة لانهم قالوا الاضافة في بيان الضرورة اضافة
 الشيء الى سببه لانه انما سمي بيان الضرورة لكونه سببا عنها قالوا في
 ان يهمل الاضافة بالسببية لا بالعلية اللهم الا ان يقال سبب هنا في
 معنى العلة **قوله** وهو اربعة اقسام بالاستواء ماهو في حكم المنطوق

حكم شريف في
 قوله لا يمكن

سبب في
 معنى العلة

وما يثبت به لالة حال التاكيد وما يثبت لضرورة دفع الزور وما يثبت
 لضرورة طول الكلام **قوله** اي في حكم النطق وقع في التحقيق ايضا خجل
 هذه العبارة واعتبر من عليه بانه لا ضرورة تستدعي الى العدول عن المنطوق
 الى النطق لان ولايته الباقي لو كان منطوقا كان بياننا لا مستحقا لبقاء الباقي
 لان البيان كما يطلق على الاعلام وعلى العلم يطلق على الدليل الذي يحصل
 العلم كما ذكرناه في اول فعل البيان فاذا لم يكن منطوقا بل كان سكوتا
 عنه بعد تقدم وورثه ابواه الثلث فهم ذلك بصدر الكلام لا بمحض
 التاكيد فكان ولايته الباقي في حكم المنطوق وهذا وجوب فلا
 ضرورة الى العدول واجيب بان هذه الاعتراض بناء على ما توهم ان
 الشارح فسر المنطوق بالنطق على معنى اما ان يكون في حكم المنطوق و
 ليس كذلك بل يتبين منطوقية بقوله اي النطق برفع التعاف يدل
 على حكم السكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق واراد بالنطق الكلام بصدر
 الكلام مع بيان نصيب الام انتهى وانت ترى ان هذا الشارح جعله
 تفسير على تقدير جعل البيان فعل المبتدئين وهو الاعلام وهو ظاهر انما النطق
 اذا جعل عبارة عن الذي يحصل به الاظهار اي الدليل الذي يحصل به العلم
 كما هو قول اكثر الفقهاء والمنكلمين يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر
 فلا يحتاج الى تفسيره بالنطق فتأمل توهم **قوله** صدر الكلام اي وهو
 قوله تعالى وورثه ابواه فهم تخصيص الام بالثلاث بقوله فلانة الثلث
 دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة لعدم مصرف آخر سواء
 لان الباقي لو لم يكن للاب لجن نصيبه محمولا وهو في نفسه لسوق الكلام
 اذ هو سوق بيان نصيب الابوين فيكون الباقي للاب ثابتا بالجموع
 من اثبات التركة بين الابوين وبيان نصيب الام والتاكيد
 عن نصيب الاب اذ هو في قوة ان يقال فلانة الثلث ولا يهمل ما يثبت
 لان اثبات التركة على وجه الاختصاص بالشركيين وتبين نصيب
 احد ما تعين نصيب الآخر بالضرورة واعتبر من بانه لا مدخل للسكوت
 في عرفان نصيب الاب اصلا بل انما عرف باثبات التركة وذكر نصيب
 الام فقط واجيب بان للتاكيد مدخلا فيه لان الموضوع للبيان
 هو الكلام والتاكيد ينافيه الا ان في بعض المواضع اخذ التاكيد
 حكم الكلام لدليل دل عليه نصار كان الكلام وجبه تقدير انتم لاشك

ان التكميم بنصيب الاب ليس بموجود هنا بل هو سكوت عنه وان الكلام
 الاول ليس ببيان لنصيبه بالوضع ولا بالاستغارة ولكن يلزم ان يكون
 نصيب الباقي فافخذ هذه التاكيد حكم البيان والكلام بهذه الدلالة ونظير
 هذا النوع من الفقرات اذا قال رب المال للمضارب ضاربك
 على ان يكون لك نصف الربح وسكت عن نصيب نفسه او بالعكس
 لثبوت الشراكة بينهما بصدر الكلام وهو عقد المضاربة لانه عقد شرطي الربح
 والاجل في المال المشترك اذا بين نصيب احد الشريكين يكون بيان
 لنصيب الآخر كما تقدم في نصيب الاب فان قال مثلا لي نصف
 الربح كانه قال ولك باقي كالوضوح بذلك **قوله** او ثبت بدلالة حال
 التكميم هو مجازي بدلالة حال التاكيد المشاهدة كانه لما جعل سكوت
 بمنزلة الكلام سمي نفسه مستكما كما انه بعض المحققين واعتبر بان
 المراد من التكميم هنا الذي فرشانه ان يتكلم اذ لو لم يكن من شأنه
 ان يتكلم لما كان سكوت دليل على الحقيقة وهذه الغاية لا تحصل اذا
 فسر التكميم بالتاكيد واجيب بان ما ذكر مجازا ايضا وقوله فرشانه
 ان يتكلم بيان مجوز المجاز وهو ساكت حقيقة فلا بد من تفسيره
 بالتاكيد اولى لانه في بيان دلالة التاكيد عند معاينة امر ثم بيان
 مجوز المجاز باي وجه تيسر مما ذكره بعض المحققين في بيان وجه المجاز
 وجه حسن وما ذكره هذه المعترض وجه آخر ولا تنافي بين الوجهين الا ان
 الاول اخص وهذا امر عام او من شأن كل انسان ان يتكلم فكان
 الاول اولى لانتم ان المراد من شأنه ان اراد ان يتكلم لانه ان
 فذلك لا يوجب لان يكون سكوت بيان وان اراد من شأنه ان
 يتكلم في هذه الصورة فذاك غير مسلم لان من شأنه التكميم اذ اراد
 في الغالذاته اما اذا اراد موافقة فلاستقام فرشانه ان يتكلم **قوله**
 كسكوت صاحب الشرع الخ وفي بعض نسخ اصول الفقه ان النبي عليه
 السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره
 ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخفى اما ان يكون من الافعال
 والاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النبي عنها وتحريرها ومن
 الباشرة لا صرا عليها او اعتقادا باحتمالها ولا يكون كذلك فان كان الاول
 كسكوت عن رؤيته كما فرأى عيسى الى كنيسته فلا يدل على جواز ذلك

كذا ذكره

الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان قد اختلف فيه
 قال قوم ان لم يبقه تحريم فتقبره بدل على الجواز ونفي الجواز وان سبقه
 تحريم فتقبره بدل على النسخ وذهب طائفة الى ان تقبره لا يدل على الجواز
 والنسخ **قوله** وذلك يدل على حقيقة الامر لان بيان المشروع واجب
 على الرسول عليه السلام لكونه سبغوا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب
 لانه امر في حق غيره النبي عليه السلام مع القدرة فلماذا جعل سكوتة اذ ناله
 فكيف في حقه مع قوله عليه السلام انك عن حق شيطان انفس
 وفيه ايضا نافي البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز بالاجماع الا عند
 من جوزه التكليف بالمحال **قوله** كسوت المولى حين راي عبده يبيع
 ويشترى ما ليس من ضروراته اخذته فانه يكون اذ ناله في التجارة عنده
 دفعا للزور عن الناس وذلك لان الناس بما ملون العبيد ولا يمتنعون
 من ذلك عند حضور المولى اذ كان ساكنا فاذا طقه ويرون ثم قال المولى
 كان محجورا تساو التبرون الى وقت عنقه ولا يدري متى يعيق وهل يعيق
 او لا فهو غير معلوم فيلزم انما حقوقهم ويلحقهم من الضرر ما لا يخفى ويصير
 المولى غارا لهم دفع الضرر والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
 في الاسلام ومن غشينا فليس منا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون
 اذ ناله ان سكوتة يحتمل ان يكون الرضا وان يكون لغو الغلط وعدم التناهي
 اليه وقلة البعالة تبصر فلهذا انه محجور عن ذلك شرعا لا محتمل لا يكون حجة
 قلنا نعم ولكن الغالب في الوقت ترجيح جانب الرضا لشر العادة فيما
 بين الناس بذلك ومن هذا القبيل رضى الشفيع بسكوتة عند العمام
 بالبيع فانه يستدل بسكوتة عن الطلب على تركه الشفقة ويجعله
 رذالة الشفقة كالتنصيص على استعاطها ببيع النطق وان لم يكن السكوت
 موصوفا للبيان بل ضرة دفعا للزور والضرر عن المشتري فانه يحتاج
 الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع استعاطا
 للشفقة فاما ان يمتنع المشتري او ينصرف وينتقص تصرفه لا يخفى
 ما فيها من الضرر **قوله** وكان ذلك بحضور الصحابة رض فكان كالا لاجماع
 منهم على الحكم بردها ويكون الولد بالقيمة وبوجوب العتق وسكتوا
 عن بيان منفعة ولد المورود وجوبها للمحقق على المورود وحل ذلك
 محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرود عن العقد وشبهه

او نافيه وكل ذلك ضرر بهم

ينتقض الشفيع عليه نصه

فلهذا الضرر والنور جليان ردا

بدلالة حالهم فان الموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق جاء طالبا
 حكم الحادثة وهو جاني وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله
 عليه السلام مما لم يعموا فيها نصا فكان يجب عليهم البيان او السكوت
 بعد وجوب البيان دليل النفي ولا يقال انما سكتوا عن قيمة المنفعة
 لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لاننا نقول قد ثبت في الروايات كلها
 انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان النافع كانت موجودة وان
 الولد كان كبيرا **قوله** او ثبتت ضرورة طول الكلام هذا اصل متفق عليه
 بيننا وبين الشافعي وانما خالفنا في العذر المبرم اذا عطف عليه ما هو مبين
 في نفسه وفيما كان من المقدرات كالمكيل والموزون كالغفير من الحنطة
 والقنطار من الزيت هل يكون هذا العطف بياناً للعذر المبرم او لا فعندنا
 يكون بياناً فيكون من هذا الاصل وعنده لا يكون بياناً فلا يكون منه
 فقول القائل لفلان على مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقنطرة حنطة
 او مائة وقنطار زيت يكون عندنا اقرار بالمجموع المقرب من المعطوف
 عليه من جنس واحد هو من جنس المقرب المعطوف وعنده يكون اقراراً
 بفقره فيلزمه تغييره بما شاء له لانه قولهم الاقرار بمائة ولم يعقبه بالصلح
 بياناً لان المعطوف لم يوضع للتغيير لانه اذا عطف موضوع للتعبير حتى
 امتنع عطف الشيء على نفسه والتعبير موضوع لعدمها حتى لو كان البيان
 عين المبيتن فاذا لا يصلح لتعطف البيان وصفا والالزام ان يكون بياناً في قوله
 له على مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد لتعطف المعطوف المرجية
 وانما اقتناه من حيث العرف استحساناً وذلك لان العادة قد جرت
 في استعمال المقدرات التي ثبتت في الذمم في معاملات الناس
 بالاكتماء بذكر المعطوف المفترق في بيان المعطوف عليه المبرم تخفيفاً
 واجرة اذ اعين طول الكلام فيما كثر استعماله **قوله** بخلاف قوله له على مائة
 وثوب ونحوه مما ليس من المقدرات في شيء ولم يوجد فيه كثرة الاستعمال
 في شيء ولا يجب في الذمة الا في عقد خاص كاتلم او في معناه كالبيع
 بالثياب الموصوفة الى اجل لعدم العرف فيه فالغارق بين المقدرات
 وغيرهما انما هو العرف فان سلك الشافعي ثم الالزام والاطالة في ثباته
 مع انقص من دليل غيره فلو قال في اقراره له على مائة وثلاثة اشواب
 او مائة وثلاثة دراهم كانت المائة من جنس ما عطف عليها ولزمه المجموع

قد انتم

سبيل

النسخ جازر الوجود عندنا خلافا لبعض اليهود ولعنهم الله وانما قلنا خلافا لبعضهم لانهم افترقوا فرقتان ذهب بعضهم الى اميننا والمجوزون افترقوا الى فرقتين فرقة منهم جوزوه مطلقا عقلا وسموا بهم العيسوية وهم معتزون بصحة نبوة محمد عليه السلام لكنهم يقولون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افترقوا الى فرقتين فرقة منهم جوزوه مطلقا عقلا وسموا فرقة على جهة العقوبة لا المحلوقين اذا استحققوا والتمسك وانما افترقوا الى فرقتين فرقة منهم استحالوه عقلا وسموا فرقة استحالوه سمعا وجوزوه عقلا وعلى هذا يكون اليهود اربع فرق في حكم النسخ

زبدة الافكار

بالاكتفاء لانه عطف فيه احد البراهين على الآلة ثم فسر فيصرف التفسير اليها لا حتما جريا الى البيان **قوله** التبديل هو النسخ في اللغة التي قيلت في الفرق بينهما ان الاول دفع الحكم ببدل والثاني تارة يكون بلا بدل كتزيم ككاح الاخت ووجه التارة يكون ببدل كانت كاح التوبة لبيت المقدس وعلى هذا لا يصح تغير التبديل بالنسخ لان الاختص لا يغير بالاعم ويجاب باننا لانسخ الا عتبة بل ما قال الشارح من التاويك هو الحق وانسخ ان تحريم الاخت ووجه الجزم ببدل لان الجزم كان اول حلا لانهم بدل بالحرمة فبقي بدل عن اكل وكذا ككاح الاخت كان اول حلا لانهم نسخ بالحرمة فبقي بدل عن اكل اذ بدل الشيء غيره يؤيد قوله تعالى ما نسخ من آية الآية ثم النسخ في اللغة تبديل المعنيين احدهما الازالة والاعدم فقال نسخي الشمس الظل اذ اذلتها ومنه ناسخ القرون والازمنة وثانيهما النقل والتحويل من مكان الى آخر ومن حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه يقال نسخي الفل الفل اذ انقلبه من حيلة الى اخرى ومنه نسخات الموارث لان انتقال المال من وارث الى آخر ونسخ الكتاب **قوله** ومعناه الشرعي ما عرفه المؤلف في هذا ما اختاره في الاسلام وقيل وهو حكم شرعي ينقض متاخر واعتراض بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحقيقه قطعاً ومنه لك مستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل وايما كان لا رفع وايضا حكم وتعلقه العلمى قد يمان لا يقبلان الرفع واجب بان ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن في المتعلق بالمستقبل بحيث انزلوا الناس في مكان في عقولنا ظن المتعلق في المستقبل بناسخ ذال ذلك المظنون واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه فيجوز ان يجد ايضا بان رفع حكم شرعي ينقض متاخر واما سببه فالابتلاء واما كونه فالبيان المذكور في جهة وسبباني بيان صفته وحله وشرطه وحكمه ونوعه **قوله** اي بيان انهما مدة الحكم المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة الله تعالى القائمة بذاته ولا ابد لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد منه هو الحكم الما صل المتعلق بالمكلف تعليلي التخيير لان الحكم او تعلقه القديمان **قوله** الذي كان معلوما عند الله تعالى قبل لا فائدة له وليس سلم ان بيان في حق صاحب الشرع لا يجوز ان يكون بيانا في حقنا وكونه ظاهرا لا ينافي كونه بيانا واجبا

نسخة

وجه الاستدلال به اي بالنسخ ان جواز التمسك بالقرآن اما ان يتوقف على صحة النسخ او لا يتوقف على صحة النسخ فيعود الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام لا يصح الاعم القول فيثبت صحة النسخ وان لم يتوقف عليه فيصح الاستدلال بهذه الآية على النسخ

حج

اي من تناقض الحكم المنسوخ للعباد من كونه موقفا عنده **قوله** فصار ظاهرا البقاء لا ينافي حق البشر لان اطلاق الامر بالشئ يورث بقاءه على التابيد **قوله** وهذا على مثال القتل ان قال صاحب الميزان وهذا غير مستقيم لانه يورث الى القول بتعدد الحقوق واحد في الشرعيات والعقوبات جميعا عند الله تعالى وفي الواقع ان كلا المناهضين يمنع ان يكونا حقاً في الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة الى الله تعالى فهو متعدد بالنسبة الى العباد في حق العمل حتى وجب على كل مجتهد ان يعمل بجهته ولا يتقيد بغيره ورويان وجوب العمل باقتضاه لا يوجب كونه حقا لجهته ان يكون معفوا مجبوا عند الله تعالى **قوله** الاجتهاد وان كان خطأ حقيقة واجيب بان ان اريد الحق الحقيقي فسلم وان اريد كونه حقا في حق العمل فمنسوخ **قوله** بالنسخ وهو ان ككاح الاخت ان قال قيل لم يكن المراد من النص قوله تعالى ما نسخ من آية او نسخها بآيات خيرة منها او مثلهما كما قيل فانه صريح في الجواز واجيب بان صدق الشرط لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدم حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فقل وجرت الآية وفيه نظره لان الاحتجاج مع اليهود ورواهم لم يلزموا بنصوصنا ففعل المراد بقوله بالنسخ وروى التورية **قوله** وجوابه ان توريه الجواب انه لا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين كما الطبيب يحاذق بام المريض في الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت اخر لا اختلاف احواله وتبدل المصلحة فان قيل الامر بدفع السمعيل يدل على حسنة ثم نسخ قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد قلت ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما هو الاختلاف وجعل الذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الغلاء اسم لما يقوم مقام الشاة في قبول ما يتوق به المكروه وفي بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلوة ليلة المواجه للقطع بان تمكن من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج **قوله** وحكمه الى النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان يقيده شرعي فروع ليجوز بالاول الاجبار الماضية والحالية والمستقبلية مما يورث نسخا الى كذبه او جهله بخلاف الاجبار عن حل الشئ ووجوه كذا احلال وذاك حرام وبالنسبة الى احكام العقلية او الحسية وبالنسبة الى احكام الاصلية **قوله** لانه لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كما كلف الاستمرار عدم مشروعية فلا يحتمل النسخ

فان قيل قد يقال ما نسخ من آية او نسخها بآيات خيرة منها او مثلهما كما قيل فانه صريح في الجواز واجيب بان صدق الشرط لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدم حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فقل وجرت الآية وفيه نظره لان الاحتجاج مع اليهود ورواهم لم يلزموا بنصوصنا ففعل المراد بقوله بالنسخ وروى التورية **قوله** وجوابه ان توريه الجواب انه لا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين كما الطبيب يحاذق بام المريض في الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت اخر لا اختلاف احواله وتبدل المصلحة فان قيل الامر بدفع السمعيل يدل على حسنة ثم نسخ قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد قلت ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما هو الاختلاف وجعل الذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الغلاء اسم لما يقوم مقام الشاة في قبول ما يتوق به المكروه وفي بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلوة ليلة المواجه للقطع بان تمكن من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج **قوله** وحكمه الى النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان يقيده شرعي فروع ليجوز بالاول الاجبار الماضية والحالية والمستقبلية مما يورث نسخا الى كذبه او جهله بخلاف الاجبار عن حل الشئ ووجوه كذا احلال وذاك حرام وبالنسبة الى احكام العقلية او الحسية وبالنسبة الى احكام الاصلية **قوله** لانه لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كما كلف الاستمرار عدم مشروعية فلا يحتمل النسخ

فان قيل قد يقال ما نسخ من آية او نسخها بآيات خيرة منها او مثلهما كما قيل فانه صريح في الجواز واجيب بان صدق الشرط لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدم حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فقل وجرت الآية وفيه نظره لان الاحتجاج مع اليهود ورواهم لم يلزموا بنصوصنا ففعل المراد بقوله بالنسخ وروى التورية **قوله** وجوابه ان توريه الجواب انه لا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين كما الطبيب يحاذق بام المريض في الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت اخر لا اختلاف احواله وتبدل المصلحة فان قيل الامر بدفع السمعيل يدل على حسنة ثم نسخ قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد قلت ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما هو الاختلاف وجعل الذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الغلاء اسم لما يقوم مقام الشاة في قبول ما يتوق به المكروه وفي بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلوة ليلة المواجه للقطع بان تمكن من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج **قوله** وحكمه الى النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان يقيده شرعي فروع ليجوز بالاول الاجبار الماضية والحالية والمستقبلية مما يورث نسخا الى كذبه او جهله بخلاف الاجبار عن حل الشئ ووجوه كذا احلال وذاك حرام وبالنسبة الى احكام العقلية او الحسية وبالنسبة الى احكام الاصلية **قوله** لانه لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كما كلف الاستمرار عدم مشروعية فلا يحتمل النسخ

فان قيل قد يقال ما نسخ من آية او نسخها بآيات خيرة منها او مثلهما كما قيل فانه صريح في الجواز واجيب بان صدق الشرط لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدم حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فقل وجرت الآية وفيه نظره لان الاحتجاج مع اليهود ورواهم لم يلزموا بنصوصنا ففعل المراد بقوله بالنسخ وروى التورية **قوله** وجوابه ان توريه الجواب انه لا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين كما الطبيب يحاذق بام المريض في الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت اخر لا اختلاف احواله وتبدل المصلحة فان قيل الامر بدفع السمعيل يدل على حسنة ثم نسخ قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد قلت ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما هو الاختلاف وجعل الذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الغلاء اسم لما يقوم مقام الشاة في قبول ما يتوق به المكروه وفي بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلوة ليلة المواجه للقطع بان تمكن من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج **قوله** وحكمه الى النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان يقيده شرعي فروع ليجوز بالاول الاجبار الماضية والحالية والمستقبلية مما يورث نسخا الى كذبه او جهله بخلاف الاجبار عن حل الشئ ووجوه كذا احلال وذاك حرام وبالنسبة الى احكام العقلية او الحسية وبالنسبة الى احكام الاصلية **قوله** لانه لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كما كلف الاستمرار عدم مشروعية فلا يحتمل النسخ

ولو لم يجز ان لا يكون مشروعا كالإيمان بانه وصفا لا ستمار مشروعية
 ضروره فلا يجري فيه النسخ ايضا فنثبت ان محل النسخ من جازات العقول
 ليس واجباتها ومنعها وانما كان حاذك لان لا كان بيان مدة الحكم
 في الحقيقة لابد ان يكون محله حكما يجزى ان يكون موقفا الى غاية وان لا يكون
 كذلك ليكون النسخ بيان لمده كما يقال في مده كذا سنة اي مثل ان يقول
 الشارع في وقت الشئ الفلاني سنة او اجته سنة وذلك بان يكون حكما
 محتملا قال القاضي الامام ليس لهذا النزاع مثال في المصنوعات وذكر
 في بعض الحواشي مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى
 تمتعوا في داركم ثلثة ايام قبل ليس بتقيد لان ذلك ليس من الاحكام
 والكلام فيها والجواب عنه ان تزرعون بمعنى ازرعوا به ليل قوله تعالى
 فذروه في سبيله وكان من الاحكام على ان المقصود ايراد المثال من هذا
 النوع لا يجزى النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لا وقت بالسنة مثلا فقد
 اجزى لانه سنة فالنسخ قبل ذلك دليل اليه او الغلط تعالى الله عن
 ذلك علوا كبيرا وفيه نظر لان هذا التركيب لا يبره في الدلالة على صحته
 غدا آخره بنسخ قبل الغد **قوله** او تأمير نص مثل ان يقول الشارع اوجب
 عليكم الصوم والصلوة ابدا ولذا كان التقيد بقوله الى يوم القيمة
 تأمير لا توقيتا اذ المراد من التأبير دوام الحكم ما دامت دار التكليف
 وهذا المنوع لا يجوز نسخه اتفاقا وان نقل بعضهم انه خلاف لا يقوى
 دليله لان بيان التوقيت بعد التخصيص على التأبير لا يكون لافق حجة
 وجب ابدا او ظهور الغلط تعالى الله عن ذلك هذا اذا كان التأبير قيدا
 للحكم كما هو بوجوب مثلا نحو الصوم واجب مستمرا ابدا اما اذا كان قيدا للواجب
 مثل صوموا ابدا فذهب لخصاص والماتريدي وغيره الاسلام وشمس
 الائمة وغيرهم من اصحابنا الى انه لا يجوز نسخه فذهب الجمهور الى انه
 يجوز نسخه ومال الى ذلك جماعة منا ومن الشافعية واختاره ابو
 اليسر من اصحابنا **قوله** ان مقصودنا ايراد النظر لان المقصود بيان
 المثال اعم من ان يكون خبرا او خبره اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا
 لانه لا يضيح بخلاف الشاهد على انه يتعلق به وجوب اعتقاد تأبير اهل
 اجته والشهادة فيها وهو من الاحكام نصه ابراهه مثالا من هذا الوجه
قوله ولا ينبغي بعده يعني نبوة حادثة ياتي بشرع ينسخ به شرع نبينا وآل

اي من الاحكام المخصوصة

اي الاحكام الشرعية

مطلقاتهم

فيعني

فيعني ياتي بعد نبينا لكنه تابع شرع نبينا ومقر له **قوله** ويمكن ان يجازى
 عند ان جازت العادة ان الجواب اذا كان بصيغة الامكان لا يكون قويا بل يكون
 فيه شئ وهذا الجواب ظاهرا جدي قويا ولذا ذكر بعض المحققين السؤال بصيغة
 قبل والجواب بصيغة قلنا هو المناسب والشارح لما غير صيغة السؤال
 والجواب حصل في عبارته خزنة **قوله** وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيمنع
 من باب التقييد والاطلاق يعني عدم التقييد في الجنة مقيدة بغير اكل الشجرة
قوله اعلم ان هذه الخلافات اي المذكور في نسخ المجزى غير احكام الشرع
قوله وتعالى ان يقول تعبيد المطلق نسخ عندنا في ولكنه معنى لا صورة
 كما ياتي والكلام هنا في النسخ صورة ومعنى **قوله** اما لو كان في زمانه كالامر
 والنهاي يجري فيه النسخ ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه تفصيل ان كان
 المجزى في حكم شرعي مطلقا فانه يصح النسخ بان قال الشارع في هذا الشئ
 حلال الى وقت كذا او ابدا فانه لا يجوز نسخه قبل مضي المدة للزوم البقاء
قوله اي شرط جواز النسخ الصبر فاما يعود الى النسخ كما في محله فعوده
 الى الجواز يعود الى العزم المذكور فكان المناسب ان يقول واما شرطه الى شرط
 النسخ وهو ما يتوقف عليه جوازه واعلم ان النسخ شرطه ما يتوقف عليه
 مثل كونه النسخ والمنسوخ كائنا في شرعيتين ومثل كونه النسخ منفصلا
 عن المأخوذ متنازعا عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف خبرا
 مثل كونه النسخ والمنسوخ من جنس واحد وشرطه البديل للمنسوخ وشرطه
 كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم وفي الشرط
 المختلفة فيها التمكن من الفعل والمراد به ان معنى زمن بيع الفعل المأمور به
 بعد ما وصل الامر الى المكلف اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث الى انه ليس بشرط
 لصحة النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار ومنه
 بعض اصحابنا كالشيخ ابى منصور لما تبيد في القاضي ان زيد وبخصاص
 وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض كمالية ومجربون المعترضة الى الشرط
 وصورة المسئلة على وجهين احدهما ايراد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد
 وقبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الغد
 لا تصوموا والثاني ان يرد النسخ بعد دخول وقت الواجب قبل القضاء
 زمن يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم ثم قيل قبل
 انقضائه اليوم الذي شرع في صومه لا يصح **قوله** بيان المدة لعمل القلب

والنسخ

فيه تقدم هذا القول
 انقص على ما بعده
 سره

قوله

في نسخ النسخ

بيان الخلق

ان لم يحال على القلب وعلى البدن بالاضافة بدون لام كان احسن **قوله**
الا يري ان الايمان رأس الطاعات في ولعائل ان يقول الاستشهاد
بالايمان غير ناهض لانا نلتزم الابتغاء والحقيقة ويمنع كونه محل النزاع **قوله**
وكان نسخا قبل التمكن من الفعل فيه شيء لانه ان اراد به التمكن من الفعل
فمن صلوات كلها فلهم لكن لا يلزم نسخ قبل التمكن من الفعل
لان التمكن من مدة تصلح فيه الفعل كاف وان اراد به عدم التمكن من
مدة تصلح للتحريم فهو يمكن ان يجاب بان المراد هو التمام ولكنه كان
ما مؤزرا باداءه من في الارض ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع **قوله**
قال عليه السلام نية المرء في من عمله فيه شيء لان المراد من عمله المجرور
عن النية ولو استدرك بقوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يجعلها كتب
حسنة لكان احسن لا مطلق الفعل **قوله** في ان يكون المقصد مقصودا
لا الفعل لك ان تقول يلزم ان يكون الشرط اولى من المقصود بالذات اذا
المقصود من الامر ايجاد المأمور به فانه منقوض بالوصف مع الصلوة وليس
كذلك وجواب ان كلامنا في شرطه ان الدليل على كونه مقصودا على ان
الفعل في الاوامر ليس مقصودا العين بل المقصود هو الاتساع ولا يحصل
ذلك بدون وجود الاعتقاد **قوله** والحدث المذكور في الصحيحين وثلاثة
الاثمة بالقبول هذا الكلام دفع لما يقال هذه الحديث من قبيل الاحاد فلا يصح
التعليق به فيما طريق العلم وتقدم الدفع ان هذا حديث مشهور قد ذكر في الصحيحين
وثلاثة الاثمة بالقبول لا بلحقة المتواتر وعبر دعوى الشهرة لا يكفي في تمام
الدفع وثاني الاثمة بالقبول لا بدل على شدة لان بعض الاحاد تلقوا بالقبول
انما يقال قبل المعترلة فيكون المواجه اصلا ومن اقرب منهم يقولون لم يرو
في حديث المواجه ذكر خمس صلوات بحسن صلوة وانما ذلك شيء زاده القصاص
فيه كما زاده غيره في حديثين بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدمه في حق
الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين بالاجابة ان اهل النقل كانوا
اصلا المواجه روي في حديثين صلوة ونسخها بحسن وذلك مذكور في الصحيحين
وغيرهما من كتب الحديث فلم يجر القول بكونه من زيادة القصاص
والبنى عليه السلام كان اصل هذه الاثمة وكان مقبلا بالقبول والاعتقاد
في حقه وفي حق امته ويجوز ان يقبلوا بامته بكونه في حقه كما ينبغي في
قوله فكان النسخ قبل التمكن مؤذيا الى اجتماع احسن والقيح في شيء

بيان الخلق

ان المتبر بغير نسخ
صلوة بالخمس

التمكن ساء

واحد قلنا الملائمة ممنوعة لان عين احسن لا يثبت للمأمور به بمجرد التمكن من
الفعل قبل وجوده لان احسن صفة له فلا يتحقق قبله فلي هذا ينبغي ان لا يجوز
النسخ ما لم يوجد الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يجر
شي مما ذكر في ان قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وذكر ابن حجر في فتح
الباري ان هذا ليس نسخا بالنسبة الى اللغة بل بالنسبة اليه عليه السلام لانه
تكليف بذلك قطعاً بمن نسخ بعد ان يلغى قبل ان يفعل فالمسئلة صحيحة في حق
قوله لان التخصيص بالدليل القلي جاز دون النسخ وكذا يجوز تخصيصه بالاجماع
وفي الواحد دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ ابطال
قوله والافاضل منهم اي ذوات افعية كان يقول لا يجوز النسخ بقياس
السنة ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس مستخرج
من الكتاب يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس مستخرج من السنة يجوز
نسخ السنة به لان هذا في حقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة
بالسنة وما ذكره ضعيف فان الوصف الذي هو مناط الحكم غير مقطوع به
المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا
عليه جاز النسخ به ايضا كالنسخ **قوله** لان الاجماع عبارة عن اجماع الاداء
والنسخ بيان مدة الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للرأي في انهما
موقفة وقت احسن في شيء عندنا تنقضي على اجماع على خلاف الكتاب السنة
والام لم يطع عليه ولا يلزم من عدم اطلاعا عليه عدمه في نفسه ولا عدم
اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يتصور ان يكون ناسخا لما دلان النسخ لا يكون
الان في حياة النبي عليه السلام والاجماع ليس بحجة في حياته لانه لا اجماع
بدون رايه واذا وجد البيان منه فالوجوب للعالم قطعاً هو البيان الصحيح
منه وانما يكون الاجماع موجباً للعالم بعده ولا نسخ بعده **قوله** قال في الاسلام
جاز لا اجماع بالاجماع اعلم ان القياس والاجماع كما لا يخفى ان الكتاب
والسنة لا يخفى انهما ولا ينسخ احدهما بالآخر ولا الاجماع ولا القياس
بالقياس على الصحيح **قوله** لزوم اجماعهم على الخطاء فيه شيء لان خفاء الدليل
لا يستلزم الخطاء **قوله** قلنا شرط القياس عدم مخالفة الاجماع ولذا قلنا
لا يجوز ان يكون القياس ناسخا للاجماع **قوله** لانا نقول يجوز ان لا يعلم رأي
ذلك النص فلا يصلح جعله ناسخا لان شرط النسخ ان يكون متراجعا عن النسخ
فيكون غرضاً لان التخصيص اقوى من النسخ لبقاء حكم العام لا يخفى

اذا الرجوع اليه

ما في اجواب **قوله** قال بعض المعتزلة يجوز ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب
 والمعتزلة والاجماع واليه ذهب عيسى بن ابان من مشايخنا لكن بعضهم
 حملوا طلاق ابن ابان على القول بان يكون الاجماع ناسخا على الراداة انه دليل
 للنسخ لان ما نسخ فلا يكون ثم خلاف في الحقيقة بل يكون خلافا
 لغلبة **قوله** وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفق لما بين ان التماس
 لا يصح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يبق ما يصح له ذلك الا الكتاب
 والسنة لا يخصص دلالة الشرح في هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب
 بالكتاب والسنة بالسنة اذا كان الثانية اقوى من الاولى او قوما من القوم
 بلا خلاف ويجوز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة
 عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه
 ذهب المحققون من اصحاب الشافعي قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ
 الكتاب بالسنة قولنا واحد وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة
 بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه عدم جواز والآلة يجوز وهو الاولى بالحق
 كما ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع والمنازل ان يقول
 المنسوخ ما كان في زمن النبي عليه السلام والمتواتر عما يكون بعده فكيف
 يكون ناسخا الا ان يقال المسموع من فيه عليه السلام كالمتواتر فيه
 شئ اذا جازى الى قيد التواتر **قوله** وجوابه ان المراد بالمتواتر عند القاطع
 اذا جازى التواتر ولانه بدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال
 وما خالف في دونه والمنسوخ بخالفه النسخ قد يقتضي ان السنة لو كانت
 متقدمة على الكتاب لرده وليس النسخ الا هذا فيكون مشركا لزام
 على انه قد قيل واجيب ايضا عن هذا الحديث بان لا يكاد يقع لانه تعالى امرنا
 والزنا اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم به دون قيد الوضوح على كتاب الله تعالى
 وما اتاكم الرسول فخذوه وآياته واتاكم فخذوها واتاكم فخذوها واتاكم فخذوها
 للكتاب فلا يقع ولين صح فالمراد به اجاز الا جاز لا المسموع من الرسول
 بدليل قوله اذا روي ولم يقبل اذا سمعته اذا المسموع كما للمتواتر **قوله** وجوابه
 ان المراد من قوله ليتبين ليبلغ واجيب ايضا بان النسخ عبارة عن انهاء
 بيان مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب السنة بيان انما حكم السنة بالسنة
قوله نسخ التوبة الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان بتوبة الى الكعبة
 في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان بتوبة الى بيت المقدس

هذا هو
 النسخ

حل شريف
 قال الله تعالى
 لانه بعينه مخالف للكتاب

ستة عشر سنة انتم نسخ ذلك بالتوبة الى الكعبة فان كان التوبة الى الكعبة
 كان بمكة فاجاب بالكتاب فقد نسخ بالسنة المرجعية للتوبة الى بيت المقدس
 فانه ثابت بالسنة بلا شبهة هكذا ذكره بعض المحققين اقول لا شك ان يجوز
 الذي ثبت في ضمن الوجوب حكمه شرعي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع ذلك
 يجوز اما يجوز الذي هو الجزء من الباقي فلا يرتفع الا بالحدث وهذا ليس
 بحكم شرعي فالتاريخ لغرض فمماثل هذا **قوله** نسخ الكتاب بالسنة ما روت
 عائشة رضي الله عنها قبل من حديث فانه لا نزاع ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف
 بخبر الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح ابيها ظاهرا
 في ان الكتاب حتى قيل ان قوله تعالى انا احللتها لك ازواجك اللاتي اتيت
 اجورهن واجيب ان مثله لا يقع بالراي فيحمل على الجماع ونسخ
 الكتاب بخبر الواحد جائز في جوده النبي عليه السلام في هذا النسخ انما كان
 في جوده عليه السلام وقوله اباح لا يستلزم القرآن المتكلمة اذ السنة ايضا
 قرآن فيبعد اكل والحرمة والاباحة ولو علمت في قرآن المسيلة اذ هو الاصل
 وانا احللتها لم يوف تأخيرها ولين سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على
 النسخ قال سمس الائمة اتفقت الصحابة رضي الله عنهم على كون هذه الآية
 بمعنى قوله تعالى لا تجز لك النساء منسوخة وناسخا متلوها في القرآن فدل
 على انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره فكيف تبرك بخبر الواحد الى قوله
 هذا السؤال مع جوابه ظاهرا جده في حد ذاته لكن ليس له تعلق بهذه المقام
 مما نحن فيه هذا وقد رجع في شرح البدر ان آية الرخصة نحت بآية المواريث
 وقد رد ذلك الاتقان في شرح المنهاج والشايع رحمه الله اخذه
 من بعض الشارحين عند قول بعض المغررين ويجوز نسخ الكتاب
 بخبر الواحد حال حيوة الرسول فاعرض عن بعض الشرايع لهذه العبارة بهذا
 الاعتراض واجاب بهذا الجواب قال راجح فظن ان هذه السؤال مناسب
 لما نحن فيه وليس كذلك ان لم يتقدم شئ ينشأ منه هذا السؤال
 اللهم الا ان يقال فيه مناسبة باعتبار حديث عائشة فانه خبر واحد نسخ
 الكتاب لكن الجواب المذكور لا يناسب على هذا التقدير وانما المناسب
 الجواب الذي ذكرناه قبل هذا فتأمل والله الموفق **قوله** قرآن متلوها
 فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك
 ان في التوبة الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو

حل هذا هو حقيقة في آخر
 قوله ان نسخ

راجح

قوله تعالى قول وركبوا السجدة الحرام فيكون دليل على جواز نسخ السنة
 بالكتاب **قوله** انسخي بقوله عليه السلام ان الله اعطى لكل ذي حق
 حقه الا لا وصيت لوارث فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القرآن
 واعتبر من بان الوصية للوالدين والاقربين انما يحق بآية الموارث
 وهو قوله تعالى يوصيكم الله الآية واجيب بان الثابت بآية الموارث
 وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي بثبوت حق الآفلارافع للوصية
 الا السنة وذكر الامام الحنفى ان المعنى بآية الموارث انما هو وجوب
 الوصية لاجوارها واجوانه انما انسخ بقوله لا وصية لوارث ضرورة في اصل
 الوصية لكن لا يخفى ان جوارها ليس كما شرع عبا بل اباقة اصلية والثابت
 بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية الموارث فلا يكون هذا من نسخ
 الكتاب بالسنة **قوله** لكن الامة ملقنة بالقبول فالحق بالمتواتر فيه نظر
 لان ملقن الامة لا بالقبول لا بالحجة بالمتواتر بل بعض الاحاد ملقنة الامة
 بالقبول فيراد النسخ بهذا الحديث على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز
 الا بالمتواتر وان ادعى انه مشهور فحجته دعوى الشهرة لا يكفي بل لابد من
 دليل ولين ستم انه مشهور لا يجوز في نسخ المحض وانما يجوز في الزيادة على
 النص لكن قال صدر الشريعة ان النسخ بالمخبر المشهور جائز عندنا خلافا
 المقصود في كتب الاصول اللهم الا ان يرد بالنسخ الزيادة فانها نسخ معن
 وكلام البيهقي يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد اذا كان قطعي الدلالة
 لان النسخ انما يكون في حيوة النبي عليه السلام والتواتر والشهرة بعده
 فكما جاز النسخ بها جاز به ايضا لكن يجوز ان يظهر بها بعد النبي نسخ الكتاب
 لا بخبر الواحد **قوله** والمنسوخ انواع لما فرغ من تفصيل النسخ اشار الى
 تفصيل المنسوخ وهو اربعة اقسام نسخ التلاوة وتحكم جميعا ونسخ الحكم
 دون التلاوة وعلمه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا
 التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلوق حتى
 يكون منسوخ التلاوة بل لا يخفى ان النسخ الالائي حكمه والمراد بالحكم هنا ما
 يتعلق بعينه الكتاب لا بنظمه **قوله** وتعالى ان يقول النسخ رفع حكم شرعي
 اذ قلنا هذا لا يرد على من عرفه بانها لا الحكم لانها قد تارة اما من عرفه بما
 ذكر فيجيب بان هذا النوع من النسخ كان جائزا في حيوة النبي عليه السلام
 للاستثناء في قوله تعالى سننوك فلما تسمى الاما شاء الله وقال تعالى

فانما نسخ الكتاب

مطلوب

منسوخة

مانسخ

مانسخ من آية او نسخها ناسخ بخبرها او نسخها فانه يدل على جواز فكأن العرف
 والنسبان دليلين لورود الشرع بها نظر الى ان الدليل ما اثبت حكمنا غير النسخ
 ولين ستمنا ان التوقيف اكثرى كما هو عبارة الفقهاء لكن القرآن ثبت التواتر
 ولم يثبت فيما رواه ابن مسعود عن اي التواتر وكان المناسب ان يقول
 روياه ليخرج الى ابن عباس وابن مسعود قال رجوعه اليهما اولي فخرجوه
 الى احدهما واذا لم يثبت التواتر لم يثبت القرآنية فكيف يتصور نسخ التلاوة
 وهذا تنتم السؤال **قوله** بقي حكمه لا يتعلق بالسؤال وانما هو من تنتم الكلام
 الاول وكان المناسب تقديمه على السؤال بان يقال نسخت تلاوتهما بعرف
 القلوب عن غفلة ما لا يلوب ذنك الروايتين او بالاناء وبني حكمهما
 كذا قال غير الاسلام **قوله** وتعالى ان يقول ان قرآنا اي قراءة ابن مسعود
 او قراءة ابن عباس ان كان الواجب ان يقول قراءتهما وهذا السؤال مكرر
 لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك ان التواتر شرط فيها فيما بقي بين
 الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فكان الشارح نسي ذلك
 السؤال مع جوابه مع قرب للساعة او ظن هذا السؤال غير ذلك ولبس ذلك
 بل هو عينه غاية ما فيه انه لم يكمل السؤال الاول وكلمة هنا **قوله** وذلك مثل
 الزيادة على النص اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وتخبر على التنازع
 ان الزيادة ان كانت عبادة منقولة كزيادة صلاة سابعة مثلا فليست
 بنسخ اتفاقا وان لم يكن كذلك فهي بيان اتفاقا ان قارنت الزيادة عليه تكون
 ورود الشهادة في حد الغرض معارنا للجملة والافنى محل الخلاف وذلك
 مثل زيادة وصف الايمان في رتبة الكفارة والتوبيخ على الجملة في حد الزنا
 واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب الاول انها نسخ واليه ذهب العلماء
 الحنفية والثاني انها ليست بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت
 الزيادة ترفع مفهوم المعنى فتنسخ والا فلا الرابع ان غيرت المزية عليه بحيث
 صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار
 الخامس ان اتحدت مع المزية عليه برفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ
 والا فلا السادس انها ان رفعت حكمها شرعا بغير ثبوت به دليل شرعي فنسخ
 وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيدة اجيب عنه باننا نختار الاول ونمنع كونه
 من مفهوم اللفظ لوضوح كونه من منطوقها لان دلالة اللفظ غير الدلالة باللفظ
 وما نحن فيه من الاول وهو منطوق لا من مفهوم وانا ان نختار الثاني ونمنع كونه

الاشارة الى ان نسخ الكتاب لا يجوز

دخل على الشارع

ربنا العنا

في الوفا في المعلقة زكوة بقوله
 في التسمية زكوة ونحوه
 ان لا زكوة في المعلقة

الاصل لا يكون حكماً شرعياً لانه ان يكون كذلك اذ لم يصف استمراره الى متى
 اما اذا اضيف فهو حكم شرعي لعدم جواز الصلوة بغير طهارة على ان يمنع كون
 ذلك عدماً اصلياً وانما هو عدم شرعي ناشئ عن سبب خاص فيكون
 حكماً شرعياً فانهم **قول** لان الزيادة نسخ عندنا بانكم زدت الفاتحة والتعويل
 بحكم الواحد واجب بان الزيادة بطريق الوجوب لا يمنع الإجراء الاصل فلما يكون
 نسخاً فلا يمنع بخلاف الزيادة بطريق الوضعية بحيث عدم الصحة بدونها
 فانها ترفع حكم الكتاب فان قبله لم يرد وترى قوب القام على سبيل الوجوب
 فالجواب ان الجزئية غريب مع عموم البلوى فان قبل اذا اقتصر المصلى على
 الفاتحة جائز لا محالة فيكون فرضاً على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت
 النزاع فيما شرع فرضاً لا فيما يقع فرضاً كما اذا اقتصر على صورة البقرة فانها
 تقع فرضاً ولم يشرع فرضاً بالاجماع فان قلت فيكون الفاتحة فرضاً وواجباً
 مع انها متناهية ضرورة ان الفرض ثابت بقطعي والواجب ثابت
 بظني قلت في فرض من كونها قرآناً وواجب من خصوصية الفاتحة وعند
 تغاير اجنبيين لا منافاة **قول** حاصله ان التخصيص لا يخرج الى الاثر
 بعض افراد العام من حكم العام والتعبد للثبات لان الحكم بعد زيادة تعبد
 كقيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة البهيم ثابت بالمقيد لا بالطلق
 وهو الرقبة **قول** وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتوب
 عام الحديث اخرجه من حديث عبادة بن صامت **قول** فصل
 في افعال النبي عليه السلام المراد منها الافعال الاختيارية التي تقع
 عن قصد لا عن طبع وسهو ونوم واعياء وزلة ولم يكن بياناً لمجل الكتاب
 ولا مختصاً به لان الكلام فيما يقع به الاقتداء ولا بشئ من قبيل المخرجات
 كذلك فان قلت الانبياء عليهم السلام معصومون ان يصدر منهم
 حوام وملا يكون صدورهم لا يتأتى الاحتراز عنه فلا يتضح اخراج الزلة
 قلت فقد اختلف العلماء في العصمة وما عند العصمة اما الاول فذهب
 قوم الى انها عدم الاتقان بالمعاصي خاصة في البدن او النفس مقتضى
 امتناع الاقدام على المعاصي فذهب قوم الى انها امر بفعله اليه بعد
 لا يتأتى معه الاقدام على المعصية بشرط ان لا ينهي بذلك الى حد الاطاول
 عند هؤلاء اسباب اربعة الاول ان يكون لغف او بدنه خاصية يقتضي
 ملكة مانعة من التفرغ الى ان يحصل العام بمعال المعاصي ومناقب

قيل في الاثر انما انشأ الله
 ولا يخرج عن العادة
 لاننا نعمل بعد اجزاء الاصل لولا الفاتحة
 والتعبد حتى يلزم النسخ على من
 بالوجوب فقط بخلاف ما يسترنا
 ونه هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب

افعال النبي عليه السلام
 حثية

التعمد

فانه اذا جاز عن المعصية
 والداعي الى الطاعات

ولا يخرج عن العادة

الطاعات الثالث تاکد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من ايه تعالى
 الرابع متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى والبيان لم يترك من اجل بل
 يعاتب ورضي الامر فيه عليه فاذا اجتمع هذه الامور الاربعة كان الشخص
 معصوماً وانما انما فقد ذهب القاضي واكثر المحققين الى انه لا يمنع على نبی
 قبل البعثة معصية تام من المعاصي صغيرة كانت او كبيرة وذهب المعتزلة
 الى منع الكبار قبل البعثة دون الصغار واما بعد البعثة فقد اجمع اهل الشريعة
 على ان معصوم عن نعمة ما يحل بصدقه فيما دلت البررة على صدقه فيه فدعوى
 الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالى ثم اختلف العلماء في جواز صدور
 ما يحل بصدقه بعد البعثة بطريق القلط والبيان فمنه الاكثر ولا يستلزم
 مناقضة دليل المعجزة الذي هو الحق واما مناقض الحق فهو باطل واختاره
 الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وجوزوه القاضي ابو بكر لان القلط
 والبيان لا يحلان بالتصديق المقصود من المعجزة فانها دلت على صدق
 فيما صدر عنه بطريق القصد والتبليغ عن الله تعالى واما ما كان من فلتات
 القلط والبيان فغير داخل تحت التكليف ولا التناسي مع وجوب البيان
 اذا وقع شئ منها اما من الشئ نفسه كقول موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان
 واما من الله تعالى كقوله تعالى وعصى آدم ربه وقال تعالى ولم نجد له قريناً فلا يحل
 وقوعها بالوفاق وما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعركذب
 او معصية ان كان بطريق الاحاد فردود وان كان بطريق التواتر فصرف
 عن ظاهره ان امكن والاقول على ترك الاولى اذ لو كان قبل البعثة وتفصيل
 ذلك في الكتب المبسوطة **قول** لانها ليست بمعصية وان كان الشئ اطلق
 عليها اسم المعصية مجاز الكون كل منهما فعل حوام الا ان المعصية مقصورة
 بعينها للفاعل والزلة غير مقصورة بعينها له وانما ساقه اليها فعل مباح
 حصل له بذلك دلالة على افضل الى فاضل وعن اصوب الى صواب لا عن حق
 الى باطل ولا عن طاعة الى باطل ولا عن طاعة الى معصية فيؤاخذ بطلان
 عليه بلالة قدره ورفعة منزلته لا ترى ان سبباً القربين حسنات
 الا بالار **قول** مباح الى آخره المباح ما يتجوز فيه العاقل بين التحصيل
 والترك شرعاً وكلاهما امور الجبلية التي لا تخلو ذوق الروح عنها كالنفس
 والقيام ولا كل والشرب والمستح ما وصل اليها ليل دل على رجائه
 اتقائاً عنه عليه السلام على وجه الالزام على تركه والواجب ما وصل اليها

حين قبل القبطي وموسى عليه السلام
 كان سبباً فيهم ولا يباح
 للتشاكس لهم ان يقتل
 كما فرجوا به
 والما في الزلة لانه لم يعص
 أي في الفاعل نفسه

المقتب
 الوقوف بين المباح والمكروه

بدليل دل على تأكيد اتعاده عليه ثاكرا يقرب من ثاكرا الاعتراض والفرص
ما ثبت اختراعه عليه بدليل لا شبهة فيه **قوله** وان كان غير هاتين لم يبين
الشراح هذا المقام على ما ينبغي فنقول ان كان فعله غير ما ذكر فان علمت
صحة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجواب على ان امه مثله في الايمان
يتمثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل مخصوص لانه مشروع والاصل
في افعاله التشريع وقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا والاشعري وبعض
اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره
ايامه فيه وان لم تعلم صفة فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله
يدل على الالباقه بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلف فيه على اربعة
مذاهب ذكر الشراح منها خمسة وترك الرابع اكتفاء بما ذكره المصنف لكنه لم يبينه
على ما ينبغي لان المذهب المختار اعتقاد الالباقه في حقه مع جواز التتابع
فيه حتى يقوم الدليل على اختصاص وهو المختار لانه عليه السلام يوشى شرعا
ولم يبين الشراح قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الالباقه في حقه
مع عدم جواز متابعتيه فيه لا مكان الاختصاص **قوله** لقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
وقوله تعالى واتبعوه لعلمكم تهتدون وهذه النصوص واشالها ترجب اتباعه
مطلقا وتماثل ان يقول الاستدلال بهذه النصوص ليس بتمام لان مدعى
شبهان اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب الاتباع في حقه لا اعتقاد
الوجوب في حقه فيحتاج فيه الى دليل آخر فتأمل **قوله** وفيما شبهه الجاهل
بان قال كيف ساع لبنى عليه السلام الاجتهاد والحكم به مع توصله
الى ما يوجب علم اليقين وهو الرعي **قوله** باشارة الاشارة بقوله
عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي انه نفس النعمت
حتى يستكمل رزقا فانقوا الله واجتهدوا في الطلب والروع بضم الراء القبل
ويسمى هذا النوع بخاط الملك **قوله** جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا
اي حاصله اما قلنا بان اجتهاده عليه السلام وحى باطن لانه لا يقع على الخطا
فينتج بالتقوية ما يثبت بصرح القول بخلاف اجتهاد غيره لانه يقع على الخطا
كما يقع على الصواب واعلم ان العلماء اختلفوا في جواز الاجتهاد من الانبياء
عليهم السلام وكوزهم متعبدون به فيما لم يوح فيه من الاحكام فبان عن ذلك
بعضهم كالا شعوبه واكثر المعتزلة والمعتكبين وجمهوره اخرون فقالوا له

المحل بالرأي في الاحكام الشرعية التي لم يوح اليه ذهب الشافعي وما لك وعامة
المحدثين والاصوليين وهو منقول عن ابى يوسف لقوله تعالى فاعقبه وايا اولي
الابصار والانبيا عليهم السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم مظنة
واحد منهم استنباطا لما ناول بالادخل تحت هذا الخطاب العام وعندنا
هو ما مور بانظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال نزول الوحي بما يقتضيه
الرأي فاذا انقطع ملحه عن الوحي بعد مدة الانتظار المقدرة بخوف فوت
الفرض يعمل بالاجتهاد **قوله** وجوابه ان قوله وما ينطق عن الهوى نزل
في شأن القرآن ايج اعتراض بان العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب
بان ذلك اذا امكن ولا يمكن ذلك هنا لاننا نعلم يقينا انه عليه السلام
كان ينطق بدون الوحي في كثير من امور عن الاكل والشرب والمصافحة
مع الابل فوجب تخصيصه بالسبب لما عرفت ان العام اذا لم يكن اجمالا على عموم
يحل على اخص مخصوص **قوله** الا انه عليه السلام معصوم عن القوار على
الخطا واعلم ان العلماء اختلفوا في جواز خطائه عليه السلام في اجتهاده
فاكثرهم عليه لا يجوز لان امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطا عليه
لكنا ما مورين باتباع المخطا وذلك غير جائز والحمد لله رب العالمين وهو
مذهب اكثر اصحابنا بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على
انه اخطا في الاذن لهم لكون لا يحتمل القوار على الخطا وهذا اختلف ان يقول
بانه معصوم بوجوب اتباع القوم المجتهدين من منافع جواز تفديده على الخطا
على اننا لانسلم انه يؤدي الى الامر باتباع المخطا بل باتباع العمل بالاجتهاد
الذي هو صواب علمنا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب
المصوبة اذا عرفت هذا فاذا امره الله تعالى على اجتهاده ولم يبين خطا وده
كان كذلك دلالة قاطعة على حكمه والنص فيكون في الغنة **قوله** اما
لاحتمال الخطا والقرار عليه لانها جائز ان في حق الامة فلا يتعين الصواب
في حق واحد وان كان الحق لا يبعد وهم فيجوز لكل واحد مخالفة الامر بالاجتهاد
لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا في اجتهاده **قوله** في اجتهاده غيره
وهو العرف في القلب ايج وقيل لا الهام ما خلق الله تعالى في قلب المؤمن
العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل لم يوجب عنه **قوله** بهذه الصفة
وهي كونه حجة مثبتة للحكم في حقه وملزمة لغيره وان الهام الاولياء حجة
في قوام **قوله** فانه ليس بحجة كان المناسب ان يقول اني فانه حجة ملزمة

فيكون هو ايضا ما مور بالاشارة
وهو راعى الى نظيره وهو الاجتهاد

قاعدة
العبرة عموم اللفظ

فيكون نفيه عن النطق بغير
الوحي عاما

ملحق
في الاجتهاد بالاجتهاد
في الاجتهاد بالاجتهاد
في الاجتهاد بالاجتهاد

في الاجتهاد بالاجتهاد
في الاجتهاد بالاجتهاد
في الاجتهاد بالاجتهاد

مطل
الحام

فأية المراد بالصفة الحجة لاسيما تأمله **قوله** وشرايع من قبلنا الخ ذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بها وان كل شريعة تنبث لبني ميثا باقية في حق من بعده الى يوم القيمة الا ان يقوم الدليل على النسخ فعل هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا انه ثبت نسخها وذهب كثير المتكلمين وظائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينهي بوفاته او بعبثه نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والانساح كالتوحيد فعل هذا لا يجوز العمل بها ما لم يتم دليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده وذهب الجمهور من مشايخنا والقاضي ابو زيد الى ان ما قضى الله ورسوله يغني ما ثبت بكتاب الله تعالى او ببيان الرسول عليه السلام انه كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل به على انه شريعة لبنيينا ما لم يظهر نسخ **قوله** وهذه الى التقليد ثم اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه غير نظر وتأمل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله تلاوة في عنقه من غير مطالبة دليل فعل هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل مع كونه تقليدا للانبياء الا انه سمي تقليدا باعتبار الصورة من التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في الفقه سبقه على اقواله في النكاح وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الانبياء والآباء والتلمذة الاول صحيحة لانها بتقليد بعض ولا يتحقق عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال شرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم من فقهه لان زيادة المزية لا توفى الا بغير استدلال وكذا تقليد العالم في العالم لانه ما يميز العالم وغيره الا بتوقع استدلال والاربع باطل لانهم اتبعوا بهوى نفوسهم بلا نظر واستدلال وهو الذي ذم الله تعالى الكفرة بقوله تعالى انا وجدنا ابائنا على آفة وانا على آفاتهم مقتدون اذا عرف هذا علم انه لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابة اما ما كان ادراكا او معتقدا ليس بحجة على صحابي آخر انما اختلفت في كونها حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد الرواسي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا

التي هي في الحقيقة
التي هي في الحقيقة
التي هي في الحقيقة

تقليد
التقليد لغة جعل الشيء قلادة
واصطلاحاً عبارة عن اتباع
الان

فان سئل عن ان كان
بالجمعة من فضل الناس

انه حجة وتقليده واجب بترك القياس مطلقا وهو مختار شعسل لاثنية وفخر الاسلام وابي اليسر والمص وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلده احد منهم وانما كان فيما لا يدرك بالقياس واختلف عملهم في غيره **قوله** بل الظاهر من حاله انه يغني بالحجة لانه الاصل ولهذا كانوا لا يقتولون بالرأي الا عند الضرورة بعد البحث المشاورة مع الاقران لاحتمال ان يكون عندهم خبر من الرسول عليه السلام واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي المحض الذي ليس عند صاحبه خبر يؤيده ويقرره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس فان قلت ليس من عادتهم كتمان ما يبلغ اليهم من الحديث فلو كان مستوعبا لاسنده الى النبي ثم لان تبليغ كلامه واجب عليهم قلت الملازمة ممنوعة لعادتهم اجمارية السكوت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا بيمين فان الواجب عند السؤال انما هو بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا سكتوا عن السند فانجب عليهم اظهاره ولين ستم ان قوله صادر عن مجوز الزا دون السماع فله الرجحان لمزية الصحة ومثاهة الوحي ومعرفة طريقة الرسول عليه السلام في بيان الاحكام والعلم بالمجوات والاحوال والاسباب التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تنقيح باعتبار الاحكام ولهم زيادة جده في بذل جهودهم في طلب القيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياطي في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيها لانفسهم عند ما فيه غاية التأمل وهذه الامور تزيد زيادة الاطلاع على المأخذ والعلل ومعرفة مقاصد الشرع من وضع الاحكام وليست بوجوده في غيره ولا عمل بالرجوع مع وجود الراجح وليس احتمال الخطاء يمنع لان حجة التقديم كما في خبر الواحد مع القياس اذ لا يلزم المجازفة والكذب لان الذين ثابت بتقليدناهم بخلاف ما يدرك القياس **قوله** لان القول بالرأي مشهور والمجتهدين خطي وصيب فلا يكون قوله حجة لغيره ولتأمل ان يقول ستمنا ان الكذب والمجازفة لا يظنان بهم لكن احتمال الخطاء فيه باق لان ما ظنه دليل على ثبوته المقصود ويجوز ان لا يكون دليلا في الواقع فوقع الخطاء في الاستدلال فلا يكون حجة فلا يلزم غيره كالاتجاه ولما احتمل ان يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهدي الا يرى ان قول

انه حجة وتقليده واجب بترك القياس مطلقا وهو مختار شعسل لاثنية وفخر الاسلام وابي اليسر والمص وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلده احد منهم وانما كان فيما لا يدرك بالقياس واختلف عملهم في غيره **قوله** بل الظاهر من حاله انه يغني بالحجة لانه الاصل ولهذا كانوا لا يقتولون بالرأي الا عند الضرورة بعد البحث المشاورة مع الاقران لاحتمال ان يكون عندهم خبر من الرسول عليه السلام واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي المحض الذي ليس عند صاحبه خبر يؤيده ويقرره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس فان قلت ليس من عادتهم كتمان ما يبلغ اليهم من الحديث فلو كان مستوعبا لاسنده الى النبي ثم لان تبليغ كلامه واجب عليهم قلت الملازمة ممنوعة لعادتهم اجمارية السكوت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا بيمين فان الواجب عند السؤال انما هو بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا سكتوا عن السند فانجب عليهم اظهاره ولين ستم ان قوله صادر عن مجوز الزا دون السماع فله الرجحان لمزية الصحة ومثاهة الوحي ومعرفة طريقة الرسول عليه السلام في بيان الاحكام والعلم بالمجوات والاحوال والاسباب التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تنقيح باعتبار الاحكام ولهم زيادة جده في بذل جهودهم في طلب القيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياطي في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيها لانفسهم عند ما فيه غاية التأمل وهذه الامور تزيد زيادة الاطلاع على المأخذ والعلل ومعرفة مقاصد الشرع من وضع الاحكام وليست بوجوده في غيره ولا عمل بالرجوع مع وجود الراجح وليس احتمال الخطاء يمنع لان حجة التقديم كما في خبر الواحد مع القياس اذ لا يلزم المجازفة والكذب لان الذين ثابت بتقليدناهم بخلاف ما يدرك القياس **قوله** لان القول بالرأي مشهور والمجتهدين خطي وصيب فلا يكون قوله حجة لغيره ولتأمل ان يقول ستمنا ان الكذب والمجازفة لا يظنان بهم لكن احتمال الخطاء فيه باق لان ما ظنه دليل على ثبوته المقصود ويجوز ان لا يكون دليلا في الواقع فوقع الخطاء في الاستدلال فلا يكون حجة فلا يلزم غيره كالاتجاه ولما احتمل ان يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهدي الا يرى ان قول

التابعين. وسائر المجتهدين مما لا بدرك بالآراء ليس بحجة مع انه لا يظن لهم
 الجواز. والكذب فكذا قول الصحابة رضي الله عنهم **قوله** لان مذهبه لم يكن
 حجة لتناقض الحجج والالزام باطل قلنا ان الملازمة ممنوعة فان التناقض
 منفع بترجيح المكلف بما وضع له دليله او الوقف حتى يظهر رجحان احدهما
 اولهم كاللاعبة المتعاضدة **قوله** واختلف علمهم في غيره في مقابل ان يقول
 هذه خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يؤدي عن الصحابي فقل
 او قول ولم يخالفه غيره في الصحابة ولم يكن هناك اقوى من قوله ولا يخفى
 ان هذه المسائل ليست من ذلك بانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف
 فيه بين الصحابة فقد ذكر في الظاهر ان قول ابن حنيفة رحمه الله قول
 ابن عمر رضي الله عنهما وقولهما قول عمر رضي الله عنه ولما وقع الاختلاف
 بينهم وجب للمجتهد الترجيح برأيه وكذا الكلام في المسئلة الاخرى على ما
 عرف في موضعه وان لم يكن فالوقت او البكر كجبة الاحاد ولا قبضة المتعاضدة
قوله يعني كما قال عمر رضي الله عنه وعلى عثمان وابي مسعود وانس رضي
 الله عنهم بقول عائشة رضي الله عنها في رواية عبد الرزاق ان امرأة جاءت الى عائشة
 فقالت بئس من زيد بن ارقم جاثلي بنمان مائة شتر اشتريته قبل الاجل
 بتعاية فتقدت السائمة وكنت عليه ثمان مائة فقالت عائشة
 بئسما شريته وبئسمما اشتريته اخبرني زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل وجهي
 مع رسول الله عليه السلام ما لم يقب شتر ثلث قوله تعالى فمن جاءه موعظة
 من ربه فانتهى فله ما سلف وان اقتضى القياس جوازه كما قال الشافعي
 لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البايع كغيره لان قولهما
 لما كان مما لهما للقياس تبينت جهة التماع لمحلها اياها شرة هذا العقد
 بطلان الحج والجهاد **قوله** وعن ابن حنيفة انه قال لا يخلو من الحج وهذا ظاهر
 المذهب **قوله** وكان شمس الائمة الحج وذكر شمس انه لا خلاف في ان قول
 الشافعي ليس بحجة على من ترك به القياس لما روي عن ابن حنيفة انه كان
 يفتي بخلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتقد به في اجماع الصحابة
 حتى يتم اجماعهم بدون فخذنا بغيره وعند الشافعي لا يعتقد به **باب الاجماع**
 هو في اللغة الزم فقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه والاتفاق ايضا
 يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع
 بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما

الاجماع

فوقها ولا يخفى مناسبة الثاني للمعنى المصطلح **قوله** وقوله على امرين اول
 القول والفعل والاكوت والتقرير الشرعي والعقلي وبعضهم يقيده بحكم شرعي
 كما قيده المص في الحكم بدل ليخرج الامور الدينية الغير الشرعية وما ذكره
 الشارح اولى لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف عليه صحة سواء كان شرعيا او
 عقليا او دينيا ويجل قول من قيده بالشرع على ما يؤخذ من الشرع فيشمل
 الاعتقادات المتوقف عليها وعلى عدم اعتقاد الامر الديني وفي كل من
 التعريف عموم محل وهو شمول الاعتقادات المتوقف عليها صحة الاجماع
 كما سنذكره وشمول تعريف الشرع له اظهر كالا يخفى فتأمل **قوله** وقيمة
 في عصر لغتي يومهم جميع الاعصار الوارد على من تركه لما يلزم عليه من عدم
 انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع المجتهدين الا حينئذ
 ويمكن ان يدفع بالعامة قال المجتهدين كما يصح اطلاقه على ان الموجودين
 الى يوم القيمة يصح اطلاقه على الموجودين في عصر من الاعصار والاتفاق
 يصلح ان يكون قيمة المراد فتأمل **قوله** هذا التعريف انما يصح به وعليه
 الاستصناع وبناء المدارس واستقراض الخبز بكازون والتشويب
 في الاذان والاقامة واصول الشريعة فانها مجمع عليها ولا يتوقف الاجماع
 فيها على الاجتهاد واجيب ان ابقاء المجتهدين موجودة فيها او يقال ان
 ذلك كلمة ثابت بالتواتر والاجتهاد ليس شرطاً فيه على قول من لم يعتبر
 موافقة العوام وهو مذهب الجمهور **قوله** ويسمى اجماعا كقولنا
 وهو من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفر جاحده لما فيه من قوهم
 الشبهة **قوله** وفيه خلاف الشافعي حيث قال الاجماع السكوني
 ليس بحجة وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي ابو بكر البيا
 قلاني من الاشعية وبعض المعتزلة وداود الطائري **قوله** وحديث
 ابن عباس رضي الله عنهما صحيح لان الخلاف والمناظرة في مسئلة العمل كان
 اظهر فيما بينهم من ان يفتي على عمر وكان عمر الدين الى الحق كيف وقد كان
 يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فينا مع وكان يقول رجم الله امرأ
 اهدى الى عيولي يؤيده انه لما نهى عن مهور النساء في قطيعة قالت امرأ
 اما سمعت قوله فتأتم وايتهم اخبرني قنطارا فتبيننا عما اعطانا الله تعالى
 نبكي عمر رضي الله عنه وقال كل الناس افقه منك باعترفتي النساء في البيوت وان صح
 فهو محمول انه اخبر عن الكلف عن المناظرة مع ما علم من ثبات عمر رضي

اعتمد

وقاية الاخر من علمه وعلمه
 على من تركه في القيد من لزوم عدم
 انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ
 لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
 الا في يوم القيمة

يطلق على الموجودين
 الى يوم القيمة

لطيف

لان من المصطلحات في اللغة
 اي ما لا يشترط ان يكون
 الى ذلك القطر
 الى ذلك القطر
 الى ذلك القطر

على مذهبه **قوله** واجيب عنده ما حاصل ما اجابوا به عن هذا الحديث انه لا دلالة على نفي الخث عن غيرها ولا على اختصاص عدم الاجماع بالمعتبر بهم وتخصيصها بالذكر لانها شرعها وفضلها لا ينبغي فصل غيرها ولا على اعتبار اجماع اهلها فان ملكة مع نفيها لم تدل على ذلك اذ لا اثر للقباع فيما نحن فيه وانما العبرة للعلم والاجتهاد ولا استفاد ذلك من ما لك ناولته اصحابه فحمله بعضهم على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول وحمل بعضهم على ترجيح اتباع اجماعهم على اتباع اجماع غيرهم ترجيح لا يمنع في الغرض وحمل بعضهم على اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة واردة الصحابة لاجماعهم فيها وحمل بعضهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصلاة والمدد وغيرها حتى قيل ان ابا يوسف رجع الى مذهبه في هذه الامور بشهادة ابناء المهاجر والافصار واتفاقهم على ذلك وصح ابن ابي حنيفة ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة على الاطلاق لم ير من هذه التاويلات **قوله** وقيل بشرط ان اختلف القائلون في حجة اجماع من بعد الصحابة في انه هل يشترط عدم الاختلاف السابق للاجماع الا على ام لا وصورة اذا اختلف اهل العصر في مسئلة على قولين واستوفوا في ذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا للصحة ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرفع اختلاف السابق به عن علمائنا الثلاث وهو مختار في الاسلام وتبعه المصنف وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابي يوسف في رواية مع ابي حنيفة وفي رواية مع محمد وهو الاصح **قوله** مستدلين هم يعني ان هذا البعض الذي اختلفوا في الاصل المذكور بين ائمتنا استدلوا عليه بمسئلة اتم الدولة وهو ان القاضي اذا قضى ببيع اتم الولد ينفذ قضاءه عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لغيره وقد كان هذا اختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انهم جعلوا الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع

بيع اتم الولد
في المسئلة المذكورة
في النسخة المذكورة

تتبعها بما لم يسبقه خلاف تعقيب
من غير دليل فلا يجوز

اللاحق لانها لم يجعلها مانعا لما جوز ابيها والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا الثلاثة لان الدليل الذي دل على ان اجماع الامة حجة لا يفضل بينهما سبق فيه اختلاف عن التسلف ولا بينهما لم يسبق فيه اختلاف وانما انعقاد القضاء والقضاء يجوز بينهما خلافا لغيره لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يغير جاحده ولا يفضل والقضاء اذا صار قولا مجتهدا فيه **قوله** وخلاف الواحد مانع الى من انعقاد الاجماع عند الجمهور وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين ومحمد بن جوير الطبري وابو بكر الشيرازي من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانعقاد فان قلت قد تروى بعض الصحابة باشياء واشبهتم الاجماع مع خلافاهم كخلاف ابي طلحة في اكل البرد حيث قال لا يفرض الصوم وخلاف ابن عباس في ربح الفضل قلنا بان خلافا الواحد انما يقتضيه اذا لم يكن مخالفا للنص اما اذا كان فلا يعتد به وخلاف ابي طلحة مخالفا لقوله تعالى ثم اتوا الصيام الى التليل ولا يتحقق ذلك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس يخالف الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنفية بالحنطة الحديث ولهذا اكرمت الصحابة عليه ورجع اليهم **قوله** ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا يجتمع امي على الضلالة ان قيل هذا خبر واحد فكيف يدل على حجة كل الامة قطعا واجيب بان الروايات تظاهرت عن النبي عليه السلام بعصمة هذه الامة عن الخطأ والافتراء على حجة اجماع الكل والقدر المشترك بينهما متواتر ومشهور لا يخفى ان اولى حجة الاجماع من الكل بطريق الحقيقة وعلى حجة الاكثر بطريق المجاز والاصل هو الحقيقة ثم العام وان لم يدخل الخاص لكنه اذا وجدت القرينة براد منه مما ينبغي له ذلك **قوله** وقيل قل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقول الجمع الصحيح ثلاثة واليه اشار عبارة شمس الائمة حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة وانفقوا على قول مع سكوت السابقين فانه ينعقد بالاجماع وان لم يبلغوا حد التواتر فتأمل **قوله** وحكم في الاصل المراد بالاصل ما كان اجاعا ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه اذا خيل تحت اداة الاجماع بلا شبهة **قوله** لان الاجماع ربما لا يكون مرجعا للحكم قطعا بسبب العارض كالاجماع السكوتي **قوله** والمنقول بطريق الاصدار فانه لا يوجب اليقين حتى لا يغير جاحده واما انكار الاجماع القطعي فان كان الحكم الجمع عليه مما يشترك فيه الخاصة والعامة مثل اعداد الركعات وفرض

ما خورن الشرا الا كملية

انك اجمع الصحيح

الحج والصوم وتحريم الزنا وشرب الخمر والسرقه يكفر منكره لانه منكر لا مقرر الدين
 قطعاً ولعله هو المراد بقوله في الاصل وان كان مما يغفر به اخصاً كتحريم تزويج
 المرأة على عتقها وخالفها وفساد الحج بالوطى قبل التوفيق ونور بيب اجدد السرس
 لم يكفر منكره ولكنه يحكم بفسادها وحظاؤه لانه وان كان قطعاً الا ان منكره
 مساوئ والناس ويل يمنع الكفار فافهم **قوله** وانما قيد احكامهم بالشرع يدخل
 ما يتعلق بالاصول كنفى الشرك ورواية الباري لانه جبهة وما يتعلق بالفروع
 كوجوب الصلوة ويخرج ما يتوقف عليه صحة الاجماع لوجود الباري وصحة
 الرسالة لئلا يلزم الدور وما يتعلق بامور الدنيا كتحريم الخبث وعقارة الارض
 فانه يختلف فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون **قوله** وقال بعض
 المعتزلة انه ليس بحجة ان حكم الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية
 عند عامة المسلمين وذهب الخوارج والنظام والقاشان من المعتزلة واكثر
 الروافض الى ان يحس بحجة ثم لا يخفى ان هذا الخلاف ينشأ قوله اولاً الى بالاجماع
 فتأمل **قوله** ولنا قولنا تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
 وجالتمكن به ان قوله امرنا بالكون مع الصادقين المراد من الصادقين هو
 الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد الصادق في بعض الامور للزم منه
 الامر بموافقة كل المخلصين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور
 ثم لا يجوز ان يكون الامر امرًا بالتسابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه
 الآية فيلزم منه الاجمال والتفصيل ثم يقول ذلك الصادق في كل الامور
 التي يجب متابعتها في كل الامور اما مجموع الامة اذ لا يجوز ان يراى بعضهم
 والثاني باطل لان التكليف بالكون منهم بتلزم القدرة عليه ولا يثبت
 القدرة عليه الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة اننا لانعلم واحداً بعينه
 فنعطى به بانه من الصادقين فيثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم
 مجموع الامة **قوله** فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم ان يثبت حجة فان المراد
 بشهادتهم في الآية على الامة بان الانبياء هم ملوك الامة بل يثبت اليهم الرسالة
 لا فيما اجمعوا ان يكون عدولاً في الآية لان عدالة الشهود تعتبر حاله لا اداء
 سئلنا ذلك لكن المداوم كان في زمان نزول الآية وسئلنا ان العبرة
 بعموم اللفظ لكنه معارض لانه يجعل اهل الكتاب شهداء بقوله تعالى وانتم
 شهداء وليس اجماعهم حجة فكذلك هذه الامة واجيب بان اية قوله ذكر
 الشهادته مطلقة فتتناول الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا

ثم

وان تعطيل

عليه

عليه لو كان المراد صيرورتهم عدولاً في الآية لم يكن في تخصيصهم فائدة لا جميع
 الامة عدول اجماع اهل الكتاب يحل على انه كان حجة حين كانوا امتك من
 بالكتاب شهداء ولم يبق اليوم حجة كغيرهم على ان تأويل وانتم بما فيه
 من نبوة حجة عليه الصلوة والسلام **قوله** والداعي قد يكون في اعلم ان
 سبب الاجماع نوعان دواعي وناقل فالداعي هو الذي يدعواهم الى الاجماع
 ويحكمهم عليه والناقل هو الجنب الذي ينقل الاجماع اليها والفرق بينهما ان
 السبب الداعي للانعقاد والناقل هو العلم ان الجمهور على انه لا يجوز الاجماع
 الا عن مسند من دليل او اماراة لان عدم السند يترتب له الخطا اذ حكم
 في الدين بلا سند يترتب له خطأ ويمنع اجماع الامة على الخطا وفائدة الاجماع
 بعد وجود السند سقط البحث عن الدليل وجوه المني لفته وضرورة
 كون احكامهم قطعية **قوله** وقال بعضهم لا ينبغي الا بدليل قطعي لانه قطعي
 فلا ينبغي الا على قطع وجوابه ان كونه حجة ليس مبني على سنده بل هو حجة
 كرامة لهذه الامة والدليل على بطلان هذا المذهب انه لو اشتراط كون السند
 قطعياً لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت احكامهم بالدليل القطعي فان قيل
 هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلاً لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو
 اشتراط كون السند قطعياً لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى
 انه لا يثبت حكماً في شئ من الصور اذ التأكيد ليس مقصوداً أصلي بخلاف
 اذ لم يشترط فان السند اذا كان ظاهرياً فهو مفيد ثبات احكامهم بطريق القطع
 فاذا كان قطعياً فهو مفيد التأكيد كانه النصوص المتفاد فلا يكون لغواً
قوله ولا بعض لا ينبغي الاجماع الا عن جنس واحد او قياس اذ عند وجود
 الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع لان الحكم اذا يكون ثابتاً
 بهما لا به وجوابه ان ثبوت لا ينفصل فيهما من ظني وقطعي وقد تقدم فائدة
 الاجماع بعد وجود السند وكذا بعد كونه قطعياً **قوله** واذا انتقل اليها
 بالافراد يقع الزمة جمع فرد وهو واحد وكبرها مصدر افرد بمعنى
 صيره فرداً برادته دون غيره بمرج الاول بمعاملة للمتواترة والحاكمة
 بلفظ الاحاد ليكون المعنى ان نقله اما بطريق المتواتر او بطريق الاحاد
 وبمرج الثاني بمعاملة بالاجماع ليكون المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع
 والشركة في نقله واما بطريق الافراد ويعني الافراد به والاختصاص
 بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر **قوله** وقال بعض اصحاب

سبب الاجماع
 شهداء نوعان

ان قوله

والشعر على ما عرفت المصنف **قوله** واعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع
 أو غير؟ عنه القياس بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون
 على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطأ بعلته العجز عن الفهم فانه قياس
 ولم يشمله التعريف لان ذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد لان الاصل شئ
 والمعدوم ليس بشئ ولا قابل للاتصاف بالسببية والحق ولا يستقيم
 منع القياس بين المعدومين ودعوى ان المثال المذكور انما هو قياس المعدومين
 وان الشئ لا يصلح ان يعام ويختبر عنه لعدم تحقق الفرق بين المعدوم والمعدوم
 في الصدق وان تحقق في المفهوم اذ لا معنى لانسبب الوجود في الخارج الا ما كان
 الوجود فيه والشئ وان جازا حقيقة لغوية واصطلاحية اعترا على ما ذكر
 لا يطلق على المعدوم في اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحي لهم فلا يليق
 الايمان بما لا يليق اصطلاحهم واوردا ايضا عليه سياق الدلالة وقياس العكس
 فانما قياسا فان لم يصدق التعريف عليها لان الاول مساواة فرع للاصل
 في وصف جامع لا يكون علة للحكم وليلال كقياس السببية على التزم في التبريم كجاء
 البرجحة الدالة على الشبهة المطرقة والتقدير في العلة لا يشمل التقدير في دليل
 مساو لما فلا ينكسر في النفاذ استقاط نقض حكم الاصل كقولنا في اشتراط
 الصوم في الاعتكاف المطلق لما وجب الصوم مع الاعتكاف بالنذر بالاتفاق
 وجب في الاعتكاف بغير نذر بدليل عكسه في الصلوة فانها لما لم تجب في الاعتكاف
 بالنذر بالاجماع فلم يجب بغير نذر فالاصول في هذا القياس هو الصلوة والفرع
 هو الصوم وحكمه في الاصل وهو الصلوة عدم وجوبها في الاعتكاف وعدم كونها
 شرطية في الحكم في الفرع وهو الصوم ويقضيه وهو وجوب الصوم وكونه شرط
 في الاعتكاف والتقدير في العلة المقضي لها وانما في العلة لا يشمل لان
 التحقيق في هذا القياس عدم تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو نقض
 في القياس المرفوع وهو تقديره في الحكم والعلة فلا ينكسر التعريف واجب
 بان قوله ان الحكم انما يكون بالاستدلال عن دليل مستلكن قوله
 الدليل هو القياس ممنوع بل الدليل الذي اظهره الفرع هو ما وجب الحكم في
 للقياس عليه والاظهار بهذه الصفة هو القياس وثبوت الحكم في الفرع
 حكم هذا الاظهار بقى شئ آخر وهو ان تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة
 وهو نقض التحقيق في القياس وهو تقديره في الحكم والعلة فلا ينكسر
 التعريف واجب بانها ليس بمبرر من مطلق القياس لانها ليس بقبيل

لان الاصل شئ
 والفرع ليس بشئ
 والمعدوم ليس بشئ

مطل
 الشئ لا يطلق على المعدوم عند اهل
 السنة والجماعة

حكم الفرع بيان

حقيقة وكذا لا يستحلان الامضا فين ويكن رده بان المراد لا ينبغي الايراد
قوله والمجته الصحيح اي انما الى عن ايراد ما سلف ما ذكره صاحب الميزان والشيخ
 ابو منصور واختاره المحققين **قوله** لان القياس مظهر لاثبت بل مثبت
 هو الله تعالى وكذلك ان تقول الدالة كلها انما هي امارات وعلامات على
 ثبوت الاحكام والمثبت انما هو الله تعالى واصنافه الاثبات اليها جاز لا خصوصية
 لذلك بالقياس وجواب ان القياس لا يثبت اليه الاثبات لاحقيقة ولا جاز
 بل هو مظهر لكون حكم الفرع داخل تحت حكم الاصل به ليله والمثبت حكم الفرع
 جاز انما هو دليل للاصل فالقياس مغيرة حكم الاصل من الخصوص الى العموم
 بثبوت الفرع فكان النص بعمومه يتناول صورة الفرع وقد فني علينا واظهر
 بالقياس **قوله** وانما قال مثل في واما ذكر لفظ المذكورين فلاجل ان يقع
 التعريف الموجودين والمعدومين وقد وقع في عبارة القوم انه تقديرية حكم
 الاصل الى الفرع بعلته متحدة واعترض عليه بانه لا معنى لتعدية الحكم لاسيما انه
 الانفعال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقا الحكم في الاصل لان انتقاله
 عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تقديره
 الاوصاف بتعدية الحال واجيب عنه بان المراد من التقدير انما شمل حكم الاصل
 في الفرع من اجزاء والعناد والحمل والحرمة ونحوها لان التقديرية في هذا الموضع
 لا يتصور الا بهذا الطريق وهذا المفهوم من هذا الكتب من غير قرينة نطقية
 كقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه ان المراد منه ضربته مثل ضربته في حالة
 ان يكون ضربت ضرب زيد فكذلك هنا فتأمل **قوله** فلا يجوز اثباته بالقياس
 لما في اصله بالثبوت وتعالى عنه العجز عن اثبات حقه بدليل لاشبهة
 فيه **قوله** نقلنا وعقلنا فغيرها اما على التميز او الظرفية او المصدرية او بنزع
 الخافض بمعنى انه حجة بالعقل والنقل **قوله** اما النقل فنقوله تعالى فاعتبروا
 يا اولي الابصار فان المطلوب ثبت بشارته لان الاعتبار رد الشئ
 الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشمل الاتعاظ والقياس بنوعيه فيكونان
 ثابتين بمنطوق الآية غير انهما مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لانه باعتبار
 القياس فيكون بالمعنى الاول ثابتا بعبارة النص وبمعنى الثاني ثابتا بشارته
 مستان الاعتبار هو الاتعاظ لا غير ولكن ثبت بطريق القياس بطريق
 الدلالة المسماة بنحوي الخطاب فطريقا ان الله تعالى ذكر في النص هناك
 قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالشوكة والقوة ثم امرنا بالاعتبار

نصير ما ينبغي

اي القائل في الشئ
 عبارة ولا يدل
 على القياس انما

اي العلم بالعلة
 يوجب العلم بحكمها

لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يحصل لنا مثل ذلك الجوه، وحاصله ان العلم بالعلّة يوجب العلم بالحكم وهو كذلك في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياس فلا يلزم منه اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي يرف فيه العلة بالاستنباط **قوله** كذا قال ثعلب قلت وقال غيره الاعتبار بالاتفاق بل هو الاستصحاب اني انهم هم الذين على ما سبق واجوب على تقدير التسليم المطلوب حاصل بالدلالة لان المقطع منتقل من العلم بحال كنية الى العلم بحال نفسه على ان المأمور مطلق لا اعتبار الذي هو القياس الشرعي احدها به، ويكفي في المطلوب **قوله** ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص قد علمت ان الاول انما هو استدلال بآية الآية وهو قوله تعالى فاعبهوا يا اولي الابصار لانها مسوقة للاعتبار بمعنى الاتفاق لالة باعتبار القياس ولكنها تشمل الاتفاق والقياس كما بيناه فتأمل **قوله** وهذا استدلال بدلالة على تقدير تخصيص الاعتبار بالثلاث وعلى تقدير عموم الاعتبار بالثلاث وغيرهما فوضح في الاستدلال بعبارة النص **قوله** وحديث معاذ انه معروف ولقائل ان يقول حديث معاذ ظني لانه آحاد والمسئلة اصولية فلا يجوز الاحتجاج فيها بالنظر فالاول الاقتصار على الدليل القطعي **قوله** في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل مثل يروي برفع مثل ونسبه متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت رفعه الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعر بالشعر والتمر بالتمر والماء بالماء مثل مثل سواء سواء بزيادة فاذا اختلفت هذه الاوصاف فبيعت كيف شئتم فن زاد او استراد فقدرى الآخذ والمعطى فيه سواء **قوله** بدلالة الباء بمعنى انما قدر المحذوف من مادة البيع لانه وارد في المبادلة والبناء فيها للاتفاق فاستدعت ملصقابه والمناسب له هو فيما نحن فيه **قوله** تقديره بيع الحنطة بالحنطة ويجوز ان يقدر فعل محمول نحو تباع الحنطة بالحنطة وكلا التقديرين على صيغة تخرجه عن الامر **قوله** والحنطة مكيال الى اسم علم لمكيال معلوم موضوع لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال فليس المراد تحقيق بالمكيال فان ترك كنيه لا يخرج عن كونه كينيا **قوله** قبول كينه يعني في الحديث حيث قال بالحنطة **قوله** والاحوال شرط لكونها صفات والصفات مقيدة كالشرط الا ان الطلاق

فقد تقدم
في الخبر

حديث الحنطة بالحنطة

يتعلق

يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول من قوله ان دخلت الدار ركبت فانك طالق قال في الترتيب وفيه نظر اذ لا نسلم ان الوصف بمعنى الشرط **قوله** واللاحق للايجاب الظاهر ان الاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتقالها لكنه لم يقل بمنزوم الصفة ولم يمكن ان يجعل عدم جواز البيع عند انتقال الصفة منعاً بحكم الاصل اذ الاصل هو جواز لزومه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان عارية الممانعة واجبة ولا يبعد ان يكون الشيء مباحاً ويجب رعايته بشرط عند الاقدام عليه كالمكاح فانه مباح ويجب فيه شرط وهو الاشارة عند الاقدام عليه كما في الرهن فانه جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا ينافي فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف الممانعة ولا لاختار الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعايته الوصف وهي واجبة كما قيل اذا بيعت الحنطة فاعو الممانعة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** واذا دأب بالمثل يعني القدر لقيام الاجماع على عدم اعتبار الممانعة من جميع احيثيات **قوله** الفضل على القدر الشرعي واذا في المكيلات نصف صاع وفي الموزونات قيراط من الذهب ودرهم من الذهب وهذا لان الفضل لا يتصور الانشاء على الممانعة وهي انما تكون بالقدر والفضل لا يتصور الا على القدر من ايجابين وذكر في فوائد البدرية شيخ الاسلام ان الفضل على القدر يكون قدراً واذا ما نصف فالواجب ان يكون الزايد محرماً اذا كان الفضل كذلك وانما ما دون ذلك فلا يحرم وهذا مخالف لرواية عامة الكتب **قوله** اذ المبلغ ذلك نصف صاع من احد ايجابين **قوله** فاذا بلغ ذلك كما اذا باع حنفية بغير حرم الفضل لان ما دون نصف صاع في حكم الحنفية وكذا يضمن الحنفية والحفنتان عندنا بالقيمة ولو وصفت مكاييل اصغر من نصف صاع كربع قدح وثلث قدح كما في زيادنا فلا شك في الربوا وكون الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية في الواجبات المالية فاقبل منه لا يستلزم اهدار التفاوت المتيقن وفي الاسرار ما دون اجبة من الذهب والفضة لا قيمة له **قوله** لان الربوا اسم لكل زيادة في احد البدلين وقيل هو فضل مال لا يتقابل عوضه في معاوضة مال بال مال وقيل هو فضل حال عن عوض شرط لا للاتفاقين في المعاوضة ولا يخفى ان كلامنا من هذه التعاريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم

في الحنفية عندنا كما

صاع
١٠٤٠

حل خريف

القيمة عند احتيا
عشرة مثقال صدر الشرع
في الصرف

بيان المقدر الذي لا يجري فيه
الربوا في الاشياء الستة

توفيق الربوا

نسنة ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابل عوص وفي جميع العلوم الربوا
 عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا التعريف اولى لشعوره
 جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتعديري
 لكنه محذور في الاسبيحي انفقوا على انه لو انكر ربوا السنة كغيره ولو انكر
 ربوا الفضل اختلفوا فيه قال ابن عباس رضي الله عنهما **قوله** لان المماثلة
 تقوم بالصورة والمعنى لان كل موجود من المخرجات موجود بصورة
 ومعناه **قوله** وذلك بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن التماثل في
 المقدار وبه يحصل المماثلة للصورية واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله
 مثلا بمنزل وجنس عبارة عن التشاكل في المعنى وبه يثبت المماثلة المعنوية
 واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله المنة بالمنة ولما قل ان يقول
 المماثلة الصورية كما يحصل بالوزن والكيل يحصل بالقد ايضا فانه يجعل
 العدديات امثلا لست اوية كالكيل في المكيلات بدليل انها ايضا
 بالمثل في ضمان العدوان واجواب ان الالاسم ان العدم يجعلها متساوية
 وانما جعلت امثالا لضمنان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة الا
 ان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت
 في القيمة اكثر فلو لم تحمل هذا التفاوت لوقعتا في تفاوت اكثر منه وهو
 القيمة **قوله** وهو قوله عليه السلام جدها ورديها سواء وهو وان لم
 يوجد في كتب السنة بهذا اللفظ ولكنه مأخوذ من اطلاق ما قد ساه من حديث
 ابن سعيد هذا ولما قل ان يقول لو سقطت الجوده عند المقابلة بالجنس
 لجاز بيع الاب والوصي مال الصغير مثله رديا لكان بيع المريض في مرض
 الموت حقة جيدة بردية معتبر من جميع المال لامن الثلث واللازم باطل
 فاللزوم مثله واجيب بان الجوده ساقطة في غير المقابل باجتناب محالة
 وعدم جواز الاعتبار من الثلث باعتبار ان يصرف هو لا يقتصر على
 الوصه الا نظر ولا نظر في تصرف يفضي الى سقوط الجوده فتأمل **قوله**
 هذا حكم النص اي هذا الذي ذكر في الامور الثلاثة وهو وجوب التسوية
 والحرمة عند فواته والراعي حكم النص اما الاول فلان النص سبق له فكان
 ثابتا بعبارة واما الثاني فلانه وان لم يبق له النص لكنه ثابت بالنظم لغة
 بقوله والفضل ربوا فكانت الجوده ثابتة بشارته واما الثالث فقد
 ثبت ضروره الاول فكان ثابتا باقتضائه فبين ان الكل حكم النص

والله اعلم
 بالصورة والمعنى

نعم بعد ما تأملنا هذا وقفنا على هذه المعاني لم يبق لنا الا الاعتبار وقد وجدنا
 الارز وغيره كالدخن وبحص وسائر المكيلات والموزونات امثالا
 متساوية هي والمنصوص عليه في العلة المذكورة فكان الفضل الزائد على المماثلة
 فيها فضلا خاليا عن العوص في عقد بيع مثل حكم النص بل تفاوتت ردها على الآخر
 في حكم فلهذا اثبتنا فيه على طريق الاعتبار وما كان غير المنصوص به في حكم بالعلم
قوله وهو اي الحشرة الثمانية اجدل من رضاء ايام من جنس البر الى الشتم وقيل الحشرة الثمانية
 يوم القيمة لان الحشرة يكون بالثام وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان الحشرة
 يكون بالثام فليقرأ هذه الآية وقيل الاول لا يدل على التكرار بدليل ما لو
 قال اول بعد اشتهرت به فهو حرة شري عبد يعترف من غير توقف الى شتمه بعد
 الحرة وهذا خفيف لان الاول يدل على ثمانية لانه لم يتوقف على وجوده
قوله فيما لا نص فيه من الاقوال والافعال والاعتقادات **قوله** واجوب
 عن ندوة القياس انما تقرر بجواب عن الآية فان كون القياس حجة لا ينافي
 كون الكتاب كافيا لان حجة ثابتة بالكتاب فلا يكون خارجا عنه ولا عن
 بيانه ونقول ليس في الكتاب بيان كل شئ صريحا بالاتفاق الا ترى الى قوله
 ولا تغفل لهما ف ولا تفرهما ليس فيه صريح النهي عن الضرب والشتم فلما لم يكن
 فيه بيان كل شئ صريحا دل ان المراد بالبيان بالمعاني المودعة فيه والمعاني
 يتوقف عليها تارة صريحا وتارة دلالة او اشارة او اقتضاء ولا يحصل
 الا باقضاء الرأى فيكون ما تم كواب حجة لنا عليهم بعد ان زعموا ان لهم علينا
 واما عن السنة فان قياس نبي السرايل لم يكن كقياسنا فانهم كانوا يفتنون
 في نصب الشرايع ما لم يكن في التوراة ما كان فيها ونحن زدنا وعما الى نظائره
 وايضا كان قياس بني السرايل باعتبار الصورة دون المعنى كما يفعل الصحا
 الطر في يومنا هذا اعلم ان هذا الحديث ليس بحجة لانه خبر واحد وهو لا يوجب
 ان يعمل وحجة القياس من باب العلم والاعتقاد ولا يقال يرد عليكم
 مثل هذا فيما تمسكتم به من اجزاء الاحاد لانا نقول انما يرد علينا اذ لم يكن
 مشهورة بتلقي الصحابة اياها بالقبول والتلقي ثابت بالاجماع فكان
 ما تمسكتم به مشهورا وهو يوجب العلم والعمل وعن المعقول فانه قد في
 اطلاق لنا العمل بالرائي في حمة القبلة وهو محض حق الله تعالى لانه لا داء حقه
 تعالى ولم يكن في ذلك سنة كمال قدرته والفرق بين القياس وبين الواحد
 ساقط لان علة القياس موجبة عندنا للعلم كاصح الخبر لان الوصف

الذين يجاورون

قال قتادة اذا كان آخر الزمان
 جاء من قبل المشرق من تحت
 النسي الى ارض اناس وبها
 يقوم عليهم القيمة كقوله
 كان كيلة كقوله فانا نقضي التكرار
 وان لم يتوقف على وجوده
 الفعل فثبت في حق البحث

كما في التعليل كالأرواية فلما جعل الرواية الغلط يحمل التعليل الغلط من غير فرق
قوله والاصل معلولة الخ استقيم لفظ المعلول لان العلة التي
 على المصدر لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معتل او
 غير معتل واجواب انه قد جاء فهو معلول قال في المذهب يقال رجل عليل
 ومعلول الى ذرعة اذا عفت هذا فتقول قد اختلف العلماء في تعليل
 النصوص على اربعة مذاهب احدها ان الاصل فيها عدم التعليل حتى يقوم
 دليل بالتعليل اثنا ان الاصل معلول بكل وصف الثالث عدم كونه معلولا
 بكل وصف ولا ببعضها ولكن لا بد من دليل يميزه من بين سائر الاوصاف
 وينسب هذا المذهب الى الشافعي ولكن المشهور فيما بين اصحابه ان
 الاصل في الاحكام التبعيد دون التعليل الرابع وهو من ههنا ان الاصل
 التعليل الا لانع وانه لا بد من ذلك من دلاله يميز الوصف الذي هو علة
 عن غيره من الاوصاف ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من قيام الدليل
 على ان ذلك النص الذي اريد استخرجه عليه معلولا في الجملة وليس حكمه نصرا
 على نوره لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل لانه انما ثبت
 بطريق النظام الاجماعي على ان بعض النصوص غير معلول لان النظام انما يصح
 حجة للدفع دون الالتزام كالاستصحاب ونظم ثمره هذا الاصل في المذهب
 والفضة فان الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلته الوزن
 واجنس وغير معلول بذلك عندنا في فلابد من ان لا يستدل عليه
 بان الاصل في النصوص التعليل وانما علينا اقامة الدليل فكان النص
 معلول في الحال **قوله** اللام يكون بمعنى في قوله غير عن المعلول شاهد
 بمعنى كان يقول انه في الحال معلول وقد يقال كون اللام بمعنى في مجازا
 ان ستم هذا الاستعمال المستشهد به والعدول عن الحقيقة الى المجاز
 لا بد من دليل ومكنة ولفظ معلول صريح في المقصود من لفظ شاهد
 وجواب بان النكتة كون اللام اخضر من في وانما عبر بالثابت للنكتة
 التي ذكرها الشارح وحاصله ان النصوص مشهودات على احكامه وقد ظل
 بعض الشراح عبارة المنع في هذا المقام بخلاف ما ذكره الشارح
 وهذه عبارة قبل ذلك المذكور من التعليل والتمييز من قيام الدليل
 على انه اي ذلك النص الذي اريد تعليله للحال وقت القياس معلول
 في الجملة بعلته يستدل بها على ان ذلك الوصف شاهد على ان حكم النص

لفظ معلول هـ

مطلب الى ارض الاجماع كافتاء
 ولا حاجة الى ارجح ان لا يثبت
 بعض الشارحين ان الاصل
 اما الكتاب هـ

لان الخ
 اللام يكون بمعنى في

يقدرها

يعتد بها الى غير مورد لا قاصر عليه فالبقيت اللام على حقيقتها وكذا الشاهد
 ولم يجعله معترضا به عن معلول ولا يخفى ما فيه من التكليف لكن ترجع الاستدلال
 الى المذكور الشامل للتعليل والتمييز اولى مما فعله الشارح **قوله** ثم للقياس
 تسمية شرعا الخ اعلم ان باب القياس يستعمل على بيان لفظ القياس
 اي مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعة لا بد من معرفة المجموع
 لان الشارح في شئ لا بد ان يتصوره اوله ليكون على بصيرة في طلبه او زيادة
 بصيرة ولا يوجد الشئ الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشع الا حكمه
 لان الشئ انما يخرج عن العبث الا يكون مغيبا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد
 تحقق ذلك بقي للثاني ولاية الرفع فيحتاج الى جواب يتخلص به عنه **قوله**
 فشرطه الخ شرطه الحق ثلثة انواع وقدم شرط حكم الاصل وشرط حكم الفرع
 اما شرط حكم الاصل فتسعة عند المصرح اربعة شروط وضمن الشرط
 الثالث ستة وانما جعل مجموع الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الى
 تحقيق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف شروط الثلثة **قوله** وهو محل
 الحكم المنصوص عليه اختلف العلماء في تعيين الاصل والفرع في هذا الباب
 فالاصل عند اكثر الفقهاء واهل الفكر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس
 الارز على الخنطة مثلا في تحريم بيعه بجنب متفاضلا كان الاصل هو الخنطة
 عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع معيناً منه ونرد اليه وذلك هو البر
 في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه
 من نص او اجماع اقول عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا بمنزل وذهب طائفة
 على ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل لما يقيني عليه غيره
 وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن لغيره وهذه اخاصة موجودة في الحكم
 دون المحل والدليل وهذا النزاع لفظي لا ساكن اطلاق الاصل على كل واحد منهما
 لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل
 واحد اصل واصل الاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب
 الجمهور لان الاصل يطلق على ما يقيني عليه غيره وعلى ما يقتصر الى غيره ويستقيم
 اطلاقه على المحل بالمعنيين من غير عكس قيل وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على
 المتأنيين بالمعنيين نعم اذا كان الاشبه بتما بقاء الجمهور فهو وان كان تقليد
 لكن معلته صحيح واما النزاع فهو محل الشبهة عند اكثر كالأرز وسائر
 الربويات وعند البعض وهو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنب

أشبهات

كذلك الحكم المنصوص عليه
 متفعا عليه وشيئا
 هـ
 لانه لو علم الحكم من دليل معتل وضرة
 يمكن القياس وان لم يعلم
 هـ
 اي في المحل والدليل هـ

متفاضلاً وهذا هو الذي ينبغي على الغير ويقتصر اليه الا انهم لما سموا
 المحل المشبه به اصلاً سمو المحل المشبه به فرعاً للمشاكلة اذا تقرر هذا فنقول
 ان كان المراد من الاصل هو النص المثبت للحكم كان اختصاصه بمنه للانفراد
 والباء الاولى بمعنى مع وفيه ينقض السببية والضير راجع الى الاصل والمحقق
 غير مذكور في محل الى المعنى الى ان الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم
 في المحل منفرداً مع حكمه بذلك المحل بحيث لا يشاركه فيه غير سبب نص
 انه يقتضي اختصاصه بذلك المحل كقوله عليه السلام من شهد له بيمينه
 وحده فحجه فانه يختص مع حكمه وهو قبول شهادة بيمينه وحده بحمله وهو
 بيمينه بسبب قوله تعالى فاستشهدوا بشهدتين فانه لما اوجب على جميع
 المكلفين مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت في موضع
 بدليل كان مختصاً به ولا بعدوه النص الثاني في غيره وان كان المراد منه محل
 الحكم كان اختصاصه بمنه التور والباء الاولى وصلة والثانية للسببية
 فيتحمل الى ان الشرط ان لا يكون محل الحكم مختصاً بحكمه بسبب نص آخر كقول
 بيمينه فانه منفرد بقبول شهادته وحده بحيث لا يشاركه فيه غيره وعرف
 هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا بشهدتين **قوله** وماي تدخل
 على المقصور كثير ان اعلم ان الاستحالة في الاصطلاح الوقت على ان المقصور
 هو المذكور بعد الباء يقال خصصت زيدا بالذكور وفي الكفاية اياك
 فبعد خصك بالعبادة لا بعد غيرك واما استحالة الباء في المقصور عليه
 فتعريف كما في قولهم في ما زيد الاقاريم انه لخصيص زيد بالقيام بالخصيص
 القيام بزيد وقول بعض الفقهاء يختص قسم زوجات لكنه مما يتبادر اليه
 الغرض كثير اجتناب محتمل الاستحالة في حق القلب فلهذا غير بعض المحققين
 عبارة عن الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصاً به ليدخلها على
 المقصور عليه وان كان حقها وخولها على المقصور شيئا على المتبادر و
 المعارف تؤيد على الاضمار اذا علمت ذلك تبين لك ان قول الشارح
 فيحمل على القلب ليس بظاهراً لان النص هو المقصور شيئاً على الاصطلاح
 فلا قلب في العبارة اللهم الا ان يقال المراد القلب بالنسبة الى المتبادر
 الى الغرض اي معنى العبارة ان يقول كما ذكره بعض المحققين ولا يخفى
 ان عبارة الشارح في هذه المقام ايجاز فحمل تحتاج الى تمثيل وكان مقتضاها
 ان يقول وماي تدخل على المقصور كثير واما دخولها على المقصور عليه فتعريف

مستطاع القول بان هذا
 اصطلاح على المقصور

نعم جداً

لكنه

لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثير فيحمل على القلب بالنسبة الى ذلك **قوله**
 وليس المراد من اختصاص النفي بخصوص من صيغة عامة لا يطلق لا يطلق
 اختصاصه وبالنسبة سببه والنص الا في الدليل المختص والخصوصية نسبة
 غير مذكورة يعني شرط ان لا يكون محل الحكم مخصوصاً بحكمه عن قاعدة
 بسبب نص آخر يخصه ولين اريد به ذلك كان المراد بالخصوص المختص
 بطريق الكرامة مثل حريمه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده
 لما روينا من العومات الموجبة للعدد فان اختصاصه اذا كان بطريق الكرامة
 منع الحاق الغير به قياساً وان كان ذلك الغير مثل المختص في الفضيلة
 او قوة لانه متى تعدى الحكم الى غيره ادى الى ابطال اختصاصه الثابتة
 بالنص بخلاف مطلق اختصاص فانه لا يمنع القياس بالنسبة كرامة والباء
 الثانية صلة والنص الا في دليل اختصاصه والمختص منه غير مذكور والمبني
 عليه ان لا يكون محل الحكم مخصوصاً عن قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر وفيه
 نظره فان اختصاص المصطلح لا ينقسم الى ما هو بطريق الكرامة وغيره ولو
 ستم لكن لانهم جوازهم لان شرط المقارنة ولو ستم فالعوم والخصوص
 من اوصاف النظم فجعل العام المختص من القاعدة العامة لا يكاد يقع **قوله**
 بناء على اجباره متعلق بجواز الشهادة للرسول والضير راجع اليه لان التعديل
 لا يعارض النص **قوله** بناء على العيان متعلق بجواز الشهادة لغيره والنص
 ان بيمينه في قولهم الشهادة تجوز للرسول عليه السلام بناء على اجباره كما تجوز
 لغيره من احاد الامة بناء على العيان والمشهد فان قوله عليه السلام
 في اعادة العلم كالعيان والشرع قد جعل السامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان
 فكان قول الرسول بذلك اولى **قوله** الباء فيه للتقدير لان معدولاً عن العدول
 وهو لازم فلما تبين المجزول الا بالصلة ولا بعد ان يجعل من العدول والبرهان
 فيكون متعدياً لكن الايمان بالباء يعين انه من العدول **قوله** يعني ان لا يكون
 الاصل اي حكمه عادلاً عن سنن القياس اي ما يلا عنه يعني ان لا يكون على
 خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل موافقاً
 للنص فاذا جاء النص في محل مخالفاً للقياس لم يكن اثبات الحكم في الفرع
 بالقياس اذ القياس يرد هذه الحكم ويعتض عنه فلا ينقيم اثباته به
 لانه لا يصير نائياً ومثبتاً لشيء واحد في زمان واحد وذلك اعترض بان
 لا حاجة الى تقدير الحكم لان الحكم كما يصدق عليه انه معدول به عن القياس

يصدر على المحل اذ قياس المحل ان لا يكون محكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم
 عليه به كان معدولا به عن القياس لان كون هذا المحل متصفا بهذا الحكم لا يقبل
 واجيب بان الحاجة اليه ضرورة لان المحل لا يكون معدولا به عن القياس
 حقيقة والتقدير الذي ذكره جاز متكلف بعيد عن الفهم فكان الاضمار الذي
 دل عليه الظاهر اولى اعلم ان الخارج عن سنن القياس على اربعة انواع الاول
 ما خص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص لخرية والثاني ما شرع
 ابتداء ولم يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره كاعداد الركعات ومقادير الزكاة
 والمدود والكفارات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس فيه تجوز
 اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس
 بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس بتفاير العموم تعقل عليه والثالث القواعد
 المبتدأة العديدة النظير لا يقاس عليها غيرها وان عقل معناها لعدم وجود
 نظير خارج عما يتناول فلا يتناقض في اللاحق وتسمية هذا خارجا عن القياس
 فيه تجوز ايضا كرض السفر والمسح على الخفين فانما نعلم ان المسح على الخفين
 انما يجوز لعدم النزاع ومسح الحاجة الى استصحابه ولكن لا يقاس عليه
 العامة والقفازين وما لا يسترجع القدم لانه لا تساوي الخف في الحاجة
 وعبر النزاع وعموم الوقوع فلهذا الاقسام لا تجرى فيه القياس بل اثباته
 والرابع ما استثنى عن قاعدة سابقة فطرق الى استثنائه معنى فيكون
 ان يقاس عليه كل مثله شاركت المستثنى في حمله الاستثناء
 عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحابنا على ما ياتي بيانه ان شاء
 الله تعالى فتبين بهذا ان المراد ان من العدول عن القياس اليها ما لا
 يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل واحد ما كان موافقا
 من وجوبه القياس عليه كالمستحبات هذا التحقيق ان الشرط
 انما معنى عن الاول لكونه من اقسامه كما ذكره الامدي في الاحكام
قول كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فان القياس يقتضي
 ان يفرض صومه لان الاكل مناف للصوم عدا كان او ناسيا الا ان حكم
 الناسي ثبت على خلاف القياس بالنقض وهو قوله عليه السلام لا عرق
 ثم صومك فانما اطعمك الله وسقاك وليس ثبوته باعتبار كونه مخصوصا
 بالنقض عن عموم نص آخر وهو قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى التيسل
 وقوله عليه السلام الفطر تبايد خل حتى يقع تعليله واخره المخطئ المكره

النائب اذا اصيب الناس في حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي وبعض
 اصحابنا بعلية عدم التخصيص انا يتحقق فيما هو داخل في العام
 ثم يخرج بالتخصيص والاكل ناسيا غير داخل في العام لانه ليس بفعله وانما
 هو فعل الله تعالى لقوله عليه السلام انا اطعمك الله وسقاك لا يقال
 هذا خبر واحد فلا يرد به على النص لانا نقول بوجوب حديث مشهور فيجوز الزيادة
 وفيه نظر لان ما كالم يعقل به ولا يقال لو كان بقاء الصوم بعد الاكل ناسيا
 معدولا به عن القياس لما ثبت حكمه في الواقع ناسيا بالقياس عليه
 لانا لانتم ان ثبوت بقاء الصوم في الواقع ناسيا بالقياس بل ثبوته
 بدلالة النص لا بالقياس لان الاكل والجماع متساويان في افساد الصوم
 بخطاب واحد فكان النص الوارد في احدهما واردا في الآخر لان الحكم اذن ثبت
 لاحد المتساويين ثبت للآخر والا لما كانا متساويين مع كونهما متساويين
 هذا خلف ونوقض بان اتحاد الخطاب لا يقتضي التساوي في الاطلاق
 كما في اركان الصلوة واجيب بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها
 ثابت بخطاب لانه عرض لا يقبل الانتقال وذلك لان مقتضى التخصيص
 العرض محل وجب يقتصر في شخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة
 الشخصات فلا يصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه اذا كان الموضوع
 متخصصا له يكون محتاجا الى موضوع متخصص لان الموضوع اليهم لا يكون
 من حيث هو بهم موجود في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد شخص ما هو
 حال فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بوضع بعينه فلا يصح عنه
 الانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير محتاج في وجوده وشخصه
 الى جهة بل يحتاج في تحيزه الى جهة غير معين فلا يمنع ان ينتقل من جهة
 الى جهة اخرى من حيث انه موجود متخصص لامن حيث انه متحيز لان كونه
 متحيزا حاصله باعتبار الجهة وايضا الشيء اذا انتقل من محل الى محل
 يكون الاول خاليا عنه لا محالة وهذا المنصوص لا يخفى عن حكمه بعد التعرّف
قول واجيب بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثله هذا لا يدفع ما في العبارة
 من التسامح والعناية بتقدير المضاف لا يجدي نفعاً لان قوله بعينه ياباه
 ويمكن ان يجاب عنه باننا لانتم استحالة الانتقال فان ذلك على تقدير
 كون الحكم عرضا واحكام الشرع لما حكم بجوازه ولكن سألنا فلان لم يكن
 تقدير المضاف لا يجدي نفعاً لما ذكرنا ان القول عليه في تعريف القياس

قول الشيخ ابو منصور قد اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه وبين قوله لعينه
 اذ ليس المراد به التعيين الذي هو الشخص بل المقصود ان يكون المعنى مثل
 ذات المخصوص عليه اى متكررا مع ذاته دون عوارضه اعراضا عما يقال
 ان الحكم المخصوص عليه قد يكون قطعيًا بخلاف المعنى فان ذلك من العوارض
 وبما لا تدخل في المماثلة فانهم والاولى ان يقال ان الناسى دخل في قوله
 تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل باق لان الشارع اخرج فعله عن حيز الزمان
 بالحدث ولما قيل ان يقول قولكم حكم الناسى معدول عن القياس
 لا مخصوص بالنقص دعوى بلا دليل وما ذكرتم من انه باق على كونه متناول
 العام عين النزاع ويمكن ان يجاب بان المخصص او لا شرطه المقارنته
 ولم يوجد فلا يكون مخصصا على ان التخصيص عندنا فنى بطريق المعارضة
 بالاخراج والخراج في الاتمام ليس باتمام وقد امر الشارع بالانتهاء فدل انه
 باق على الكلف لا يخرج منه **قوله** هو احراز عن التعليل بالعللة القاصرة
 المراد بها المستنبطة وفي صحة التعليل بها خلاف عندنا كما سيأتي والمختار
 عدم الصحة واما التعليل بها خلاف عندنا بالقاصرة المنصوصة او الجمع
 عليها فتعق على صحته فنبه **قوله** وعن آتيا بان المراد ان تصور وقوعه
 اى وقوع التعدي بالتعليل بشرط لصحة القياس لانفس المعدي فان
 ذلك حكم وهذا التصور سابق عليه فيصالح شرط ولا بعدن ان يكون تصور
 الوقوع متعديا ووجوده متأخر او واجب بان التعدي حكم نفس القياس
 وهو ايضا شرط الحكم لصحته يتوقف على وجود التعدي والحكم بصحته
 غير نافية ويجوز ان يكون التعدي كمالا لشيء وشروطا لشيء آخر فتأمل **قوله**
 والاشارة ثانيا بالنسبة الى ما تضمنته الشرط والثالث من الشروط
 الستة والاخرى في الحقيقة شرط رابع من شروط القياس **قوله** ان يكون
 المعدي كمالا شرعيا وهو احرازه عن اللغوى والعقلى وذلك لان الوقوف
 من القياس الشرعى انما هو توقف الحكم الشرعى في الفرع واجباته فيه
 للمساواة في علته فنيا كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا
 بان كان لغويا او عقليا لا يكون المعلق بالقياس الى القرينة كمالا شرعيا
 فلا يكون الوقوف من القياس الشرعى حاصلا فيكون الاشتغال بالاشتغال
 باللا يبعد وهو غير جائز وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا
 في العقلية من الصفات والافعال وهو مذهب جمهور الفقهاء

يخرج القاصم بالدوران وتؤبره الا ترى ان التسمية باسم المجرى مع الشدة المطربة وعودا وعرضا
 اما وجوبها في عصبة العنب الذي حصل فيه الشدة المطربة واما عودا في عصبة العنب الذي لم يوجد منه
 الشدة المطربة فانه لا يثبت في دوران الشدة مع غيره آتية كون المدار على الدائر فيكون على شدة تامة
 بالمجرى بشتاله على الشدة المطربة واذا علمت عليه التسمية بمجرى كل ما كان مشتملا عليه في التسمية
 بذلك الاسم فالنبذ ايضا يكون مسمى بالمجرى فثبت له حكمه بغير وجه وهو الوجه وجوب الحد لشره

وانما لم يثبت اللغة بالقياس لان الاسماء اللغوية يراد بها ما وضعت له من
 معنى لا ما في الحقيقة ولا يقاس عليها غير ما لوجود مثل وصف الموضوع في غيره
 للمثل يظل غرض الواضع فلما يقال ان زيد من الزيادة فيقع اسم زيد على كل
 ما فيه زيادة كالبعير والابل والشجر وغيره من غير وهو البقاء فيقع اسم عمرو
 على كل ما فيه بقاء كالجو والمدر وكذا لا يقال الشعب بكسر الشين وهو طريق
 في الجبل وبفتحها القبيلة انما سمي بذلك لوجود الاشجار فيها فتناس
 كل ما يشبه بالشعب والشعب كقول البقر الوحشي **قوله** كقوله تعالى
 وعلم آدم الاسماء كلها الى الالفاظ الشاملة الافعال والحروف لان كل
 منها في اللغة الى علامة على سماء عرف طارئة ثم ظاهرها هذه الآية يدل
 على ان الالفاظ باسمها توقيفية فيتمتع ان ثبت شيء منها بالقياس واغترض
 بان علم جاء بمعنى الهم كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم او علم لغه
 من سببه من الحق او غيرهم وايضا الاسم عين المستحق والقياس مظهر
 فيما ان يكون اللغات توقيفية والقياس يظهر ما خفي كماله القياس
 الشرعى واجب بان هذا كله خلاف للاصل وعدول عن ظاهر اللفظ
 وعما اجمع عليه المفسرون في تفسير هذه الآية على اننا سلم ان علم بمعنى
 الهم في الآية ولكن سلم فاللهام من الله تعالى تعليم خصوصاً حق الانبياء
 والقياس ليس مظهر الكل شيء بل لا قد ثبت لمعنى شرعى وخفى علينا
 واللغات ليست كذلك ليعلموا اللغات بتروية الالفاظ مع قرينة الاشارة
 وغيرها وقيل غير ذلك والمختار عند المحققين هو الاول ان كان النزاع
 في الظهور لظهور دليله والوقف ان كان النزاع في القطع لاحتمال
 التعليم الهم الوضع نحو علمناه صنعة لبوس لكم او تعليمه ما سبق وضعه
 من خلق آتية واعلم انهم قد اختلفوا في تعيين واضح اللغة فذهب الشيخ
 ابو الحسن الاشعري انه انما تعلم وعلمها بالوحى وقيل واضحا للبشر واخر
 او جماعة ثم حصل التوفيق بالاشارة والتكرار في الاطفال والدوران الى
 دوران الشيء وجودا وعودا فيعيد عليه المدار للدائر **قوله** قلنا في تقرير الجواب
 ان الدوران انما يفيد الغلبة فيما يحتمل التعليل وهذا لا يحتمل لان تعليل
 الاسماء غير جائز لان تعاد النسبة بين الالفاظ والمعاني واذا لم يصح التعليل
 لم يصح القياس لعدم شرطه وليس مستثنا ان الدوران يفيد غلبة فعل الغلبة
 مطلقا لكن انما يجعله العبد علته لا يثبت عليه الحكم الا ترى انه لو قال

واضح
 اللغة

يخفى ان يكون ذلك المعنى مشتملا
 على صفة يكون في ذاته اطلاق
 ذلك الاسم عليه ووضع ذلك
 قبل وضعه لكون المعنى في التعليل
 فتعال عليه واذا لم يكن له
 لم يثبت القياس بالضرورة

اعققت غلاما لسواده وله عبد آخر اسود لا يفتق فكذلك هذا هو الحكم
ان الاسم اللغوي ثبت قياسا لوجود معنى الشيء في شيء آخر فالله تعالى
انما ثبتت بالقياس الاسامي الشرعية لا اللغوية لان كل اسم يثبت عليه
حكم شرعي فهو اسم شرعي وحيث ثبت اسم الحكم للشيء شرعا لوجود المعنى فيه
ويثبت عليه الحكم بالنص قلنا الاسماء الشرعية كاللغوية فلا يجوز اثبات
الاسم بالقياس على ابي وج كان **قوله** والشرط الثالث سماه ثالثا بالنسبة
الى ما تضمنه الشرط الثالث والافضل بالنسبة الى شروط القياس شرط خاص
قوله ان يكون الحكم الى حكم الاصل ثابتا بالنص اي لا بالقياس لانه انما يتصل
الى حكم الاصل القريب بالعللة الموجودة في البعيد فان وجدت في الفرع يمكن
ردّه اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد امتنع تعليل الحكم في
القريب بالموجودة في الفرع لكونه معللا بالموجودة في البعيد وحاصل هذا
ما ذكره بعض المحققين انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه
ان اتحدت العلة في القياس فذكر الواسطة صانع وان لم يتجد بطل احد
القياسين لا بناء على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس
الزرة على الحنطة في حرمه الربو بعللة الكيل والجنس ثم اراد قياس شيء آخر
على المدة وان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الزرة صائبا
ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الزرة لانقاء علة
الحكم هذا وفي بعض النسخ انما اشتهر بثبوت حكم الاصل بالنص لا بالرأي لانه
جاز ان يكون خطأ فلا يصح ان يكون اصلا فافهم **قوله** فلا يحتاج الى القياس
الا في بعض القياس الاول وفي قياس السفرجل على التفاح **قوله** من غير
تغيير له في الاصل فهو حكم في الفرع من اطلاق او تقييد بزيادة وصف او
سقوط او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لئلا يفتوت بذلك نفس المساواة
المعتبرة بين الاصل والفرع على ان التعدي مع التغيير يكون اثبات حكم آخر
في الفرع غير حكم الاصل وهو لا يجوز لكون اثبات حكم في الفرع ابتداء **قوله**
والشرط السادس سماه شرطا سادسا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث
والافضل شرطا ثامنا من شروط القياس ايضا **قوله** ان لا يكون في الفرع نص
يعني بشرط ان يكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا عند عامة مشايخنا
واختار مشايخ سمرقند ان القياس ان كان موافقا للنفس الفرع جاز
قال في التحقيق وهو الاشبه لان فيه تأكيد للنص ولا طباق لسلف

على الاستدلال بالنص والمعقول في حكم واحد ولما قل ان يقول ان كان المراد
من المعقول التعدي الى ما فيه نص فهو كونه عين النزاع لا دليل عليه لان الظاهر
من المعقول القياس العقلي لا الشرعي وان كان غير ذلك فلا يكون حجة
فان قلت ان معاذ النما عدل الاجتهاد بعد فقد ان النص قد دل على انه لا يجوز
استعماله عند وجوده قلنا حديث معاذ يدل على ان المتمسك بالقياس
عند فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل على جوازه
ولا بطلانه واذا لم يكن كذلك لا يجوز سواء خالف او اثبت زيادة لم يثبتها
اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعليل وهو لا يجوز واما الثاني فلان
فيه دفع للطلاق وهو نسخ والصحيح ما ذهب اليه العامة لان تعدي الحكم الى ما
يثبت بالنص اثبات الثابت والتأكيد ممنوع **قوله** لذل لو كان نص فان
كان حكم القياس في هذا الاستدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذا كان
حكم الفرع منصوصا يكون من الاصل والفرع ثابتا بالنص فليس جعل الاصل
الفرع فرعاً اولى من العكس قلت ربما يناقش بان يجوز ان يكون احدهما موافقا
للقياس والآخرة مخالفا فيكون جعل موافقا اصلا اولى **قوله** لم يكن للقياس
فائدة للاستغناء عنه بالنقل والاصناف الى الاقوال متينة وفيه نظر
لانا لا نستعمل عدم الفائدة بل يكون مؤكدا بدون تعيينه ويمنع التوكيد
لان تعدي الحكم الى ما كان شرطا للتعليل فكيف يجوز التعليل بدون حتى
يتأكد به النص واجيب بان وجود النص في الفرع لا يمنع التعدي بتأكيد
النص بالقياس وكذلك ان تقول ما فائدة التأكيد اذا لا عبرة في التراجع
بكثرة الادلة ويمكن ان يجاب بان النص يكون حجة على من يراه حجة والمعقول
على من يراه **قوله** هذا مستفزع على الشرط الثاني من الشروط الستة التي تضمنها
المص للشرط الثالث شرطا لا يستقيم الحاق القواطع بالان لا ليس بحكم
شرعي وانما هو عقلي او لغوي فتأمل **قوله** لان حكم الاصل ثبوت الحرمة سنايته
بالكفارة انما فلو صح ظاهرا له لذي لثبت به حرمة مطلقة بعد ان كانت مقيدة في
الاصل وهذا باطل لرفع مساواة النوع الاصل الواجب اعتبارها في القياس
فان قلت الاطلاق والتقييد من اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبرة بين
الاصل والفرع متى جاز ان يكون الحكم قطعيا في الاصل وظاهريا في الفرع قلت
لا نستعمل عدم اعتبار المساواة فيها واما فوات صفة القطع من الفرع فليس
بغير الحكم في الاصل بل هو مصحح للقياس لان من شأن الفرع ان يكون اولى حالا

حل شريف

من الاصل مع ان مثل هذا التغيير امر ضروري لاستحالة صفته القطع بام تحصيل
 وهو التعليل والضرورة تتقرر بقدرها ولا تخفى ان يقول لانتم ان الذي ليس
 باهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وكونه ليس باهل للصوم لا يمنع
 ظاهرا كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظاهرا صحيحا لانه ليس باهل
 للكفارة فلو اهل للموت فبقدر ظاهره في حق الموت كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله
 ايل الذي في حق الطلاق وان لم يقرب لا يجاب الكفارة ويجاب بان القياس
 على العبد قياس الفارق فان الذي ليس باهل للصوم اصلا بخلاف العبد
 فانه اهل للتكفير بالمال ايضا كالتكفير اذا استغنى وكذا القياس على الابل
 مؤجلا والذي من اهل الطلاق لان المدة الثابتة باليمين مطلقة لا موقوفة
 بالكفارة بخلاف الظاهر فان المدة في موقفة لها وقد يقال من جهة الخصم
 ايضا كلاما في العبد حال كونه عبدا الذي اذا اسلم يصح منه الصوم
 ايضا والتحقيق ان الخلاف في هذه المسئلة مبني على اصل مختلف فيه
 وهو ان معنى العقوبة يترجح في الكفارة عند الخصم وان كان فيها معنى العباد
 فكان الكفار اهل الوجوب **قوله** وتعيين المطلق تغيير لان النص المطلق يقتضي
 الجرم عن العدة باعتاق الرقة الكافرة وتعيين بالقياس لا يقتضي
 ذلك فيكون تغيير الموجب بالاي وهو غير جائز لما بيننا ان تغيير المطلق
 نسخ عندنا ونسخ النص بالتعليل باطل **قوله** والشطر الرابع في وهو شرط
 التاسع من شروط حكم الاصل فيما اعتبره الشارح **قوله** فان قلت في
 تقرير السؤال ان القياس لا بد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم
 فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس وتقرير جواب ان المراد من
 التغيير تغيير المعنى المعنوي من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم
 فان ذلك من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم النص كما استعمل
 من عدم جواز التعليل بالعلة القاهرة على ان التخصيص على حكم شئ لا ينافي
 عمومه ولكن ينافي خلافه وانما شرط هذا الشرط لان تغيير حكم النص بالاراي
 في نفسه باطل سواء كان في الاصل او في الفرع لان القياس لا يعارض النص
 قيل والاولى ان يجعل هذا الشرط من شروط التعليل لان شرط حكم الاصل
 لان التعليل قد يقع بمغير الحكم النص وقد لا يقع اما حكم الاصل فلا انتقام
 في نفسه الى المتغير وغيره وانما التغيير امر عارض لا باعتبار التعليل فالقول
 بان شرط التعليل ان لا يكون مغير الحكم النص اولى في القول بان شرط حكم الاصل

لاموقفة

وهذا الشرط في الحقيقة مستغنى عنه
 لعدم الحاجة اليه لان قوله بان
 لا يترك في تعلق الابحاث الكفارة
 بغيره سواء وجد او لم يوجد

ان لا يغير

ان لا يغير قلت الظاهر ان هذا الشرط مستدرك لان هذا مفهوم من قوله بعينه لان الضمير
 عايد الى الحكم فتأمل **قوله** لانه لا يجوز التعليل في هذه الحالة وجد في نسخ هذا الشرط
 وصوابه انه لما ثبت انه لا يجوز التعليل في هذه الحالة صدق من النسخ **قوله** فلان لا
 يجوز على وجه تغيير حكم النص في عين الموضوع عليه اولى المراد من تغيير الموضوع
 هو الاصل الذي هو محل الحكم اما كان عدم جواز التغيير في الاصل اولى لان الحكم
 في الاصل اقوى لثبوت النص بخلاف حكم الذي في الفرع فانه ضعيف لثبوت بالاراي
 فانه اذا لم يجر تغيير الحكم في الفرع مع انه ضعيف فلان لا يجوز تغييره في الاصل
 من باب اولى لقوة وايضا التغيير في الاصل يتضمن معارضة الاصل على ما لا يخفى
 بخلاف التغيير في الفرع فاذا بطل التغيير في الفرع مع عدم تضمنه معارضة النص
 فلان يبطل في الاصل مع تضمنه المعارضة بالطريق الاولي **قوله** جواب لنقض
 واراد من قبل الشافعي **قوله** وتقرير الجواب في بعض انا فخصنا القليل وهو
 ما لا يبلغ نصف صاع من الكيليات ولا احد من الموزونات كالحفنة والحفنتين
 والزرقة والزرزمن كقوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء
 سواء بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في
 النفي اذا لم يكن مذكورا قد راعى وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه
 لا يصح الا في اجنس من حيث الحقيقة ولذا قال محمد رحمه الله في قول من قال
 ان كان في الدار لا يزيد مغيره ان المستثنى منه يتناول حتى لو كان فيها
 صبي او امرأة لم يثبت ولو كان ثوب او دابة لم يثبت ولو قال الا حمارا
 كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار ثبت ولو كان
 فيها ثوب لم يثبت وفيما نحن فيه بعد الاستثناء اكمال بقوله الا سواء
 سواء اذا المراد حال تساويها في الكيل واستثناء الحال من العين وهو
 الطعام لا يصح الا بطريق المجاز بان يجعل منقطعاً بمعنى لكن وهو خلاف
 الاصل فقد دل الاستثناء على عموم صدر الكلام وان العموم لم يقع مما
 يتناوله اللفظ ظاهر ابل فيما تضمنه من الاحوال المتعلقة بالبيع عملاً بالاصل
 واحوال الطعام التي تعلق بها العموم هي التساوي والتفاضل والمجازفة لا غير
 وان ثبتت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار تقدير
 احديث على هذه التبعيات الطعام البالغ مبلغ الكيل لا بطعام ساو له فيه
 فلا يكون صدر الكلام متناوياً للتعليل بدليل معارضة هذا النص موافقاً
 للتعليل لا بالتعليل **قوله** انه المراد منه اي من التساوي والتساوي في الكيل

وهذا باطل لانه لما ثبت ان لا يجوز
 على وجه تغيير حكم الاصل في عين الموضوع
 الذي فلان لا يجوز على وجه تغيير حكم
 في عين الموضوع عليه كان او لم

لان استثناء اكمال وهو معنى بقوله
 بالغير من العين وهو ما قام بغيره
 محال

شرعا بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم
 بالمساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منها واحتمال ان جعل سواء بمعنى مساوية
 متفق عليه والاستثناء المفعول اول من المنقطع ولقائل ان يقول كونه سواء
 بمعنى مساوية مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فاجوبه جميع احد المجازين
 على الاتي على انه يجوز ان يكون المستثنى منه الطعام وتقدره لا يتبعوا
 الطعام بالطعام الا طعاما متساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر
 ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن ان يجاب عن الاول بان جعل
 سواء بمعنى مساوية اكثر احتمال من المنقطع وفيه شئ وانما
 ان جعل سواء بمعنى مساوية متفق عليه والاستثناء المفعول اكثر
 واول من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكذا الشر
 بحاله **قول** نصار التغير بالنقص اي حاصله اي حصل تغير الكلام عن
 العموم الى الخصوص بالنقص اي بدلالة مصاجبا بالتعليل اي موافقا له وهو
 منتصب على حال من المجزوء ويجوز ان يكون مصاجبا خبر صار اي صار
 التغير الحاصل بالنقص مصاجبا او يكون خبر ابد فيه **قول** وتغيره اجواب حاصله
 لان تغير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الواو في ضمان اوراق
 العباد واجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذكر الشا
 لكونها اليسر على من وجب عليه الزكوة لان الاتيان من جنس النصاب
 اسهل وكونها معيار المقدار الواجب اذ به يعرف القيمة فان قلت اذ ثبت
 وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستدلال بدلالة فامعنى التعليل
 بحاجة اذ فائدة التعليل تقوية الحكم الى محل لا نقص فيه ولم يوجد ههنا
 واجواب هذا التعليل انما وقع الحكم الى اي لا يظهر كونه ان شاء صالحة للصرف
 الى فقير وليس بكم ثابت باصل الحكمة حتى يمنع تعليله بل حكم شرعي
 بالنقص الدال الشاة والحاصل ان ههنا ثلثة احكام وجوب الشاة
 وجواز الاستدلال وصلاحيته الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع
 في الحكم الثالث وليس في هذا الحكم تغير بل تغير وجوب النص
 الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص وهذا التغير متعارف
 للتعليل في حكم آية هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه تغير النص
 اصلا ولا نقص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
 نصار التغير مع التعليل لا بد والمتنع هو التغير بالتعليل لا معه فان قلت

كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف وتغيره
 اجواب ان حق الفقير سقط في الصورة بالنقص باعتبار دوام يده على الشاة
 لان حق الفقير سقط في صورة الشاة باذن الشارح الثابت بدلالة النص
 بالتعليل وذكر الشاة لكونها اليسر لان الاتيان من جنس النصاب
 اسهل وانما يلزم استقاطا حقه في الصورة بالتعليل لو كانت الزكوة
 مسكالة وليس كذلك والاملا حل وطى الجارية المشاة للتجارة بعد
 تحول قبل ادائها الزكوة كالا يحل وطى الجارية المشاة وللان لا يطل فذلك
 الملزوم وهذا لان الزكوة من الله تعالى على الخصوص فلا يكون في التعليل تغير
 حكم النص باستقاطا حق الفقير عن صورة الشاة كما قرره انما قلنا
 ستمنا ان الزكوة حق الله تعالى على الخصوص ولكن لا يجوز استقاطا حق الله
 تعالى ايضا عن العموم بالتعليل كما لا يجوز استقاطا حق العباد واجام تغير
 النص بالتعليل في استقاطا الحق عن الصورة قلنا سقط حق الله تعالى
 في صورة الشاة باذنه الثابت بدلالة النص فان قلت كيف اطلق
 النص على الزكوة حق الفقير مع انكم قلتم انها حق الله تعالى على الخصوص
 لان العبادات كلها حق الله تعالى قلنا انما اطلق عليها ذلك باعتبار دوام
 يده عليها بعد وقوعها ابتداء في كف الرحمن واداءه اذ ثبت وجوب الشاة
 بالعبادة وجواز الاستدلال بالدلالة فامعنى التعليل باطاعة اذ فائدة
 التعليل تعدية الحكم الى ما نص فيه ولم يوجد ههنا وايضا ليس جميع
 مواجب الفقراء على الاغنياء وايضا الجواز المواعيد لم يقتصر على مال الزكوة
 بل وجب صرف الخمس والكفارة والعشر وصدة الفطر قال ادوا
 بعض حواجرهم من مال الزكوة فلا يلزم منه الاستدلال واجيب عن الاول
 بان جميع مواجب الفقير على الاغنياء فتقدر افعال الفقير من لاشئ الى
 من ادنى شئ وقد وعد الله تعالى بدفع حوائجه فان الرزق جميع
 ما يتوقف عليه المعاش وعن الثاني بان التعليل لحكم آية وهو صلاحية
 الشاة للدفع الى الفقير لانا نقول لا معنى لجواز الاستدلال الاستقوط
 اعتبار الشاة وهذا لا يدل على صلاحية القيمة للصرف بعد ما كانت باطلا
 في الامم السابقة فلا بد من اثبات كون القيمة صالحة للصرف وذلك بالتعليل
 وعن الثالث بان تلك امور عارضة وبما يحصل بها الجواز المواعيد اما
 الزكوة فامر اصلي لا يتخلو لمدة من الاغنياء فلا يصلح محلا لا يجوز المواعيد وفيه

نقد جواز خلقه بل من الاغنياء وانما حصل ان الصدقة يقع له ابتداء للفقير
بقا فلا بد من ثبوتها حاله تعالى اولاً في صلاحها للفقير الى الفقير ثانياً في
الثبات فيثبت كلا الامرين وفي القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثاني
بالدليل بقي شيء آخر وهو ان الموعود هو الزرق فابتداء من عين
الثبات ممكن فلا حاجة الى التعليل وان كان اعم فلا دلالة لاية عليه
لانها اخض من المدعى وبجواب ان الموعود به هو الرزق وغيره لما كان
مشته في الاحتياج اليه حتى بدلالة **قوله** اي وعد للفقير رزاقهم انما
حول عبارة المص لما فيها من ارباب القلب والمجاز على ما لا يخفى وكان المناسب
ان يقول وعد الفقراء رزاقهم **قوله** وذلك اي والحال ان ذلك المستمي
من عين الشاة والبقرة والناقة والمقدر من النعمين وغيره لا يحتمل
ولا يثبت في جميع تلك المقاصد من مأكول وملبوس ومنكوح ومركوب
ومسكون وغيرها **قوله** وكنه في ركن القياس مجموع اربعة اشياء
الاصلي والفروع وحكم الاصل والوصف لجامع لان حقيقة القياس لا تتم
الا بهذه الاربعة وكلها لا يتم حقيقة الشيء الا بهن اية فهو ركن له واما
حكم الفروع فثمره القياس لما كان يحصل اجماع يحصل الثلاثة الباقية
اما لكونه آخر الاوصاف واحكام يضاف الى الوصف الاخر كما في قدح المسكر
او لكونها هي المؤخره في الحكم دون غيرها او لكونها الباقية مبنية
عليها فجعل كانه هو الركن اذ عا **قوله** لانه ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء
من النعمان لانه القيام اي لا وجود له ذلك الشيء الا به كالتقيام والركوع
والسجود للصلوة واورد عليه القياس والعلية والشرط فانه لا وجود
للقياس الا بالقياس وللعلية الا بالعلية وللشرط الا بالشرط
مع انها ليست اركاناً فلا يكون التعريف مانعاً واجيب بان المراد من الوجود
التكون باعتبار الذات لا باعتبار الضمير لا يلزم عليه ما ذكر وذلك
لان لوجود المحذات اعتبارين احدهما تحققه في نفسه بتكوين اية
الذاتية وهو بهذا الاعتبار وجود حقيقي كامل والثاني تحققه باعتبار غيره
وهو ما يتوقف عليه من العلة والسبب والمحل وغيرها وهو بهذا الاعتبار
قاصر لما كان شبهة العدم فيه بهذا الاعتبار وقد عرفت ان المطلق محمول على
الكامل فيكون المراد من قولهم لا وجود لهم الا به الوجود باعتبار الاول دون
دون ان كان قيل لا وجود له باعتبار ذاته الا به فلا يرد ما ذكرتم ولا يخفى

ركن القياس
اربعة
وهو ان يكون ركن القياس
لان شئ من القياس
لا يتوقف القياس عليه
على نفسه وهو محال
مطل
الفرق بين الركن والعلية
والشرط

باعتبار
ذاته

ان التعريف المذكور تعريف بالمؤثر فن جوزه لم يوجب الى اعتذار ومن لم يجزه
فله ان يقول الشيء المطلوب تصوره لان علل الشئ امارات على الاحكام
لاموجبات لان الموجب في الحقيقة هو انما تعالى واعتذر به قد عرفت في بيان
الاسباب انه تعالى لموجب الاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقاً فيكون الاسباب
موجبة بسبب انما تعالى وذلك لا ينافي كونه تعالى موجباً واجيب بان لو اراد
بقوله انما تعالى موجب الاحكام على تقدير اسبابها ان الاسباب يضاف اليه
بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة فذلك ممنوع لانه قد ثبت بالدليل
انما تعالى هو الموجب على سبيل الحقيقة ووجود المحاورث كلها تضاف اليه
عند اهل السنة وان اراد ان موجب حقيقة وكذا الاسباب فالمنع اظهر من قوله
ثبوت اثر المؤثرين فثبت ان اضافة الاسباب الى الاسباب بما لا يرد
الاحكام عليها نسبة او هي في الحقيقة علامات فذلك العلة الشرعية
ليست موجبة انما الوجوب للحكم هو انما تعالى وانما وضعت نسبة للعبادة
وما في حق صاحب الشئ اعلام فالحق فثبت ان نسبة العلة علماً صحيحاً
وقوله والحكم في الاصل غير مضاف الى العلة غير مسلم على اطلاقه فان الحكم
بالنسبة الى نفس الاصل من غير نظر الى الفروع فهو مضاف الى العلة بالاتفاق
اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس وكلامنا في ركن القياس فلا بد من ان يكون
الحكم في الاصل مضافاً الى العلة فثبت ان انما سماه علماً بالنسبة الى صاحب
الشئ لا بالنظر الى ما رده الطاعن قال بعض المحققين قولهم ان مثبت الحكم
هو انما تعالى غير داف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شئ من
الادلة مثبتاً للحكم بل يجعل مظهر اعلى ما ذهب اليه المحققون من ان يرجع الكل
الى الكلام النفسي والواجب ان حكم النص ثبت بالنفس والاجماع والوارد في الاصل
والثاني بيان لغو الحكم في الفروع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح **قوله**
ثم الحكم في المنصوص ان كان له ما قال في النص في الاصل والى العلة في الفروع
كما هو مذهب مشايخ المواقف يكون ذلك المعنى علماً على وجود حكم النص
انما اعتراض بان كونه الحكم مضافاً الى النص في الاصل المنصوص عليه لا يمنع
كون المعنى علماً على حكم النص في الاصل لانه قد يتعد ما يتعرف به الشئ وقد يكون
علامات والمصريح لمن رعايته عدل عن تسمية ذلك المعنى علة الى
تسمية علماً اشارة الى ان حكم النص غير مضاف اليه لكنه اشارة عليه الشارح
رحمته ما نظير الى رعايته المص وجعل المعنى علماً على وجوده حكم النص في الفروع

مع ان حكم النص في الفرع غير موجود وانما الموجود مثله الا ترى الى ما قالوا
 في حد القياس القول عليه بانه مثل حكم احد المذكورين مثله عليه في الآخر
 فلو كان المعنى علما على حكم النص في الفرع لزم تحقق الملزوم بدون اللزوم
 فان قلت بتقدير مثل مضاف الى الحكم يرفع الفاعل قلت يستلزم تقدير
 المضاف لرفع الفاعل واداءته وهو تقدير المحذوف بلا ضرورة واجب
 بان ليس المراد من قولهم ان العلل امارات واعلام انما اعلام لجميع الاعيان
 بل هي اعلام بالنسبة الى صاحب الشرع لكنها موجبات بالنظر الى العباد
 واذا كان كذلك لا يتصور تقدير مثل هذه العلامة لعدم تصور تعدد الموجب
 في وجود واجب واحد مبين بذلك ان الحكم في المعصوم عليه ان كان
 مضافا الى النص يمنع ذلك كون المعنى علما لان العالمية والموجبة في المعنى
 متلازمان ولا يصلح المعنى موجبا بعد ثبوت الايجاب بالنص فيبقى
 العالمية ضرورة فان قلت يصلح ان يكون المعنى علما بهذه المعنى ايضا لان الحكم
 في الاصل مضاف الى المعنى بالنسبة الى الفرع قلت ذلك امر اعتباري فلا نظير
 اثره في صحة اطلاق العلم عليه لان المطلق ينصرف الى ما هو ثابت في كل
 وجه وقوله والمصالح رعايته الخ وهم لما ذكرنا ان العلامة والموجبة متلازمان
 فلا يتصور كونه بدون لازمه وقوله مع ان حكم النص في الفرع غير موجود
 الخ فاسد اذ لم يشترطه على احد المراد من وجود حكم النص في الفرع
 وجود مثله الا ترى ان المص رحمه الله وجميع المتأخرين قالوا حكم القياس
 تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وقالوا في شرائط ان يتعدى الحكم الشرعي
 الثابت بالنص الى فرع هو نظيره ولا شك ان حقيقة التعدية غير متصورة
 فبين ان المراد ثبوت المثل في الفرع وصار المعنى حقيقة عرفية في مثل
 هذه الكلام بحيث لا يتبادر الفهم الى غيره وقوله لو كان المعنى علما لزم كذا
 فاسد لان اللزوم وهو اية المثل موجود وكذا دعوى استلزام فاد
 تقدير المضاف فاسد لان التقدير ضروري على ما بينا على اننا لانستعمل
 التقدير بل يقول معناه كذا **قوله** كما هو مذهب بعض مشايخنا وهو مشايخ
 سمرقند وما وراء النهر وهو الصحيح وذهب جمهور اهل الاصول الى ان المراد
 من العلة هو الباعث بشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على صفة
 صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة والآن
 لم يبق بين العلة والعلامة فرق وهو ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق

ان الحكم

ان الحكم في الاصل من غير نظر الى الفرع مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن
 كذلك لما امكن القياس فلا بد ان يكون العلة مؤثرة في الاصل ليلا يلزم
 الغاء القياس انتهى وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة
 لان النص اماراة على وجود الحكم كالعلة لان يكون مقصودة للشارع
 من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة والآن لم يبق بين العلة والعلامة فرق وهو
 ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم في الاصل من غير نظر الى الفرع
 مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس فلا بد ان يكون
 العلة مؤثرة في الاصل ليلا يلزم الغاء القياس انتهى وكون النص قطعيا
 لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان النص اماراة على وجود الحكم كالعلة **قوله**
 لا مماثلة بينهما الخ فكما استقي الحكم في الفرع ولزم منه ابطال القياس قلنا
 انها ملزمة في الاصل **قوله** وجب ما يقع علق الخ المناسب ان يقول وجب قول
 وكان ذلك سقط من الكتاب **قوله** لان النص ايضا اماراة على ثبوت
 الحكم كالعلة لان الثبوت للحكم هو اية ثبوت وجوده انما هو مؤثرة في الحكم فان
 كان معقولا يكون المقصود في اثبات ذلك المعنى فيكون المؤثر في حكم
 الاصل هو المعنى لا النص فان قلت فعلى هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل ورود
 النص لوجود العلة قبله قلت لا يلزم ذلك لاننا لا ندعي ان العلة علة لذاتها
 بل هي علة يجعل الشرع اياها علة فلا يكون لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا
 في العمل الشرعي **قوله** فيرفع الخلاف اقول الخلاف ثابت على كل مراد
 لان هذا الخلاف ثابت بين المشايخ فكيف يرتفع الخلاف اذا كان المراد
 ما ذكر بل غاية ما فيه ان المص رحمه الله يكون مختارا المذهب جمهور الاصوليين
 اللهم الا ان يقال مراده برفع الخلاف في عبارة المص من حيث انها لا تخص
 بقول احد الفريقين بل هي شاملة لها لصدورها بالاصل والفرع معا والفرع
 فقط وان كان الظاهر الاول فتأمل **قوله** مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي
 ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص في الاوصاف الواردة في الاصل
 التي اشتمل عليها النص الضابط للعلة اما بصيغة او بغيره **قوله** اي ثبت
 حكمه لا حاجة الى هذا الخ بل هو مستدرك **قوله** عدى يعني الاشتغال
 بعلى الخ لا حاجة الى ما ذكره من قضية التضمن لان صلة الاشتغال على كلام
 المص في غاية الحسن **قوله** كما اشتمل نص النهي عن بيع الا بقر على العرف التليم
 وذلك لان البيع يقتضي ما يعاد العجز عن تسليم بيع الا بقر فكان العجز ثابتا

واستدلوا بان المراد تضمين
 لا تضمين لان بيع الا بقر
 قد مر ان بيع الا بقر
 معنى

للمقتضى النهى لا بعينه **قوله** وجعل بالبناء للمفعول والرفع مرفوع على النيابة
عن الفاعل **قوله** واحترز بهذا عن العلة للقاصرة المرات المستنبط اما
الثانية بنص او اجماع فتعق على التعليل بها كما تقدم **قوله** اى للنص في
حكم النص رجوع الضمير الى النص وهو الظاهر ويجوز ان يرجع الى الاصل
المقدر لدلالة الكلام عليه والصير في وجوده راجع الى الموصول كما فعله الشارع
ويجوز ان يكون راجعاً الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه والمعنى وجعل الرفع
مما تعلق بالنص الى المنصوص عليه اى الاصل في حكمه من اجواز والفساد
واحتمل والمرتبة بسبب وجود ذلك المعنى في الرفع **قوله** وتلنا تجب الزكوة
في المصوغ سواء صيغ صياغة مباشرة او غير مباشرة **قوله** لا تعليل بالعلة
القاصرة لقصوره على غير المصوغ منها **قوله** وعارضاً اى يجوز ان يكون ذلك
المعنى وصفاً عارضاً منفكاً عنه كالكيل فانه وصف غير لازم في الكميات
لاختلاف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات لجواز ان يباع
كيلاً في قطر ووزناً في آخر وقت وكيلاً في آخر ولو مثل الشارح
بهذا المكان اولى في تقديره الا مثله فانهم **قوله** كالدوم في قوله عليه السلام
في حديث المستحاضة توضئى وصل ولان قطر الدم على الحصى فانه دم
عرق انفق فانه عليه السلام علل انتفاض الطهارة بان دم الاستحاضة
دم عرق انفق والدم اسم جنس غير صفة والانبجاء وصفه عارض للدم وهذه
العلة وان كانت مركبة من اسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وهو الدم
ومن صفة دل على اعتبار صفة الخروج وهو الانبجاء والمجموع الامر بتعلق
الانتفاض ولكن لا يظن وجوب اجتماع الوصفين الاسم والعارض
لصحة التعليل بكل منهما اولى لصحة التعليل بالوصف العارض لمن مثل به
لوصف العارض لان التعليل بكل منهما على الانفراد صحيح فهو شال صحيح
لكون ذلك المعنى اسماً وصفاً عادياً ثم المراد من كونه اسماً تعلق الحكم
بمعناه القاييم بنفسه مثل كون الخروج من المستحاضة دم عرق منبجج
لا تعلقه بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات فلا يرد عدم صحة
التعليل باسم الجر لانه تعدية اسم الجر الى النبية او لانه ترتيب المرتبة
عليه فيكون قياساً في اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فانه قديمة بمعنى
الاسم لا بالاسم فيقول الى التعليل بالوصف في الحقيقة فلا يمنع هذا وذلك
ان نقول لانتم ان تعليله عليه السلام لا انتفاض الطهارة بل لغنى

عليها

للشاع
دخل

وجوب الاغتسال اولنقى سقوط الصلوة اذ الاشكال واقع فيهما لا في وجوب
الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادى منه ونفى الاغتسال وسقوط الصلوة
يتعلق بدم الرحم لا بدم الوق والوجوب ان وجوب الوضوء اشكل على
المجتهد وهو مالك فان دم الاستحاضة عنده ليس بحديث فكيف لا يشكل
على امرأة حديثة عهد بالاسلام فيكون تعليله لانتفاض الطهارة على انه
يجوز ان يجعل هذا التعليل علة لما يصلح له من المنطوق والمنهوم فيكون
بالنص علة على وجوب الوضوء واحتمل دليلاً على الاغتسال والسقوط
متعلقان بدم الرحم لا بدم الوق **قوله** وجلياً اى ويكون ذلك المعنى وصفاً جلياً
قوله وخفياً اى ويجوز ان يكون ذلك المعنى وصفاً خفياً لا ينال الا بالنظر
والتأمل فان قبيل التعليل بالوصف الخفى تعليل بثوب البيع برضى العاقرين
لا يجوز لان الوصف المعلق به معروف للحكم الشرعى خفى فلا بد من ان يكون
جلياً لان الخفى لا يعرف الخفى فالجواب انه وان كان خفياً لكن بدلالة الصيغ
الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا صار من الاوصاف الظاهرة
فيجوز التعليل به وقد براد بالجلي المعنى القياسى والجلي المعنى الاستحسانى
قوله لان قوله عليه السلام دين انفع بقوله دين حكم شرعى لانه عبارة عن وصف
ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وهو حكم شرعى فان النبى عليه السلام
جعل حكمنا شرعياً علة لحكم شرعى وهو القبول وهذا حجة على من منع من الاصوليين
صحة التعليل بالحكم الشرعى محتجاً بان الحكم الذى فرض اما متقدم بالزمان
على حكم ما فرض معلولاً فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول
او معه فيلزم التحكم لانه نص في المطلوب ولا يقال بالتعليل العقلى لان الدين
وصف في الذمة وهو حكم شرعى لا حجة على ان العلل الشرعية ليست بمعنى
الاتحاد والتحصيل حتى يمنع فيه التقدم والتأخر ولان ستم فيجوز ان يكون
احد الحكمين صالحاً للعلنية دون الآخر او يكون الثابت بالدليل احدهما
دون الآخر فلا يلزم التحكم **قوله** وعدد اى يجوز ذلك المعنى عدداً وكذا
من عدد اوصاف يكون كل واحد منها جزء العلة اذ لا يمنع ان يقوم الدليل
على علة الربية الاجتماعية من تأثير او مناسبة او حالة او غيرها كما قام
على علية مجموع الحبس والقدر لربو الفضل وقال بعض الاصوليين ان
التعليل ما يوصف المركب بالحلل مخجين بان العلة صفة زائدة على المجموع
لانا نفعل المجموع مع الذحول عن كونه علة وح ان قامت العلة بكل جزء

من الجملة لزم ان يكون كل جزء علة ويلزمه قيام الرض الواحد بحال متكررة
وهو محال وان قام كل جزء من العلة بكل جزء من الجملة لزم انقام العلة
وان يكون لها نصف وثلاث وربع وبطلان لا يخفى وبجواب عنه ان
معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية
لما اشتملت على الاوصاف عن الحكمة وليست العلة بهذا المعنى صفة
لجملة الاوصاف فضلا عن كونها صفة زائدة لها وليس ستم انها صفة
لها فلما ستم انها صفة وجودية فلا يستقيم التقييم المذكور **قوله** ويجوز
ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص اى المذكور افيه كالا نقيار وكما
الطوف والكيل **قوله** وغيره اى يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا
في غير المنصوص عليه اذا كان ذلك الغير من ضرورات النص كفقير
العاقلة بالنسبة الى رخصة التسم لان الرخص في التسم ثابت بامري
انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في التسم بعلته فغير
العاقلة واحتياجه وهذه ليست بمذكورة في النص ولكنها قائمة بما هو ضروري
العقد وهو العاقلة اذا التسم يقتضى عاقلة والفقر صفة فكان ثابتا بقضا
النص وهذا المثال وان لم يقع على مذهبه لكون التسم واردا عندنا على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره لكنه صحيح على مذهب الشافعي
حتى عدى يجوز به من التسم الموجب الى التسم محال وبه يحصل المقصود
اذ لا منافاة في المثال هذا وذهب مشايخ العراق الى ان التعليل بالوصف
الذي في غير النص لا يجوز لان من شرط الوصف ان يكون قائما بحال الحكم
كما هو شأن العلة العقلية واجوب ان علل الشارع امارات على الاحكام
وقيام الدليل بالمردول ليس بشرط كالعالم فانه دليل على وجود الصانع
وليس قائما به وكذا صيغ العقود كالبيع والكفاح والفاظ الطلاق والطلاق
علل الثبوت الاحكام في المحال مع قيامها لمن تكلم بها **قوله** والاعدام
صفة اى الغوصة العاقلة **قوله** ودلالة كون الوصف علة في اعلام انهم
اجمعوا على ان جميع الاوصاف بجلتها لا يصلح علة وعلى انه لا يجوز ان يجعل
واحد منها علة وعلى انه ليس للعلة ان يجعل اى وصف شاذة الاوصاف
علة بلا دليل وعلى ان العلة تنبث بالنص صريحا او اياه وبالاجماع واختلفوا
فيما ثبت به كقول الوصف علة مما ليس بنص والاجماع على قولين
قول جمهور الفقهاء من اختلف والتلف وقول اهل الطرد وسيأتي بيانها

حل شريف
جذاته

قوله صلاح وعده انه يظهر اثره في جنس الحكم المعلق به بان يكون لجنس
ذلك الحكم في موضع آخر نصا واجماعا كذا ذكره في الاسلام وجمهور العلماء
على ان الوصف لا يصير علة الا بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معه لا بمنزلة
المشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام
ثم اعتبار عدالة بالاجتناب عن مخطورات الدين فكذا الوصف اذا جعل
علة لا بد من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عدالة بوجوده التأثير فلا يقبل
التعليل بالوصف ما لم يعظم الدليل على كونه ملائما وبعد الملازمة لا يمكن العقل به
الا بعد كونه مؤثرا عندنا فالملازمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير شرط لوجوب
العمل ومعنى قولنا يجوز العمل بالوصف قبل ظهور التأثير ان العمل بها عامل في
العمل بها ولم ينسخ كالمشاهد المستور محال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور
عدالة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وبعد ظهور العدالة يجب العمل
بشهادته فكذا الوصف يجوز العمل به اذا كان ملائما لكن لا يجب الا بعد
العدالة لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة
لذاته بل يجعل الشارع اياه علة فيجعل الرد مع الملازمة فلا بد من العدالة **قوله** الاول
ان يظهر عين ذلك الوصف اى تأثيره في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى
الاصل كالتعليل بالصورة اثبات الولاية كما ياتي والمراد بالعين هو المثل لان
الانفص من الواحد الثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم قيد
في بعض الشروح بل جنس القريب لكن التعليل بالاخوة لا تطابق لانه متى قيل
ظهر اثره باق وولاية الانكاح كان عين ذلك الوصف اعني الاخوة مؤثرة
في جنس الحكم وهو الميراث ولا وجه للتقييد بالقريب فان الولاية والميراث
ان كانا متجانسين فتجانسا في مطلق الحكم المتعلق بابعاد الموت فالاولى
على هذا اطلاق اجنس ليقبلا المثلين جميعا ثم هذه القسم وما بعده من
القسمين يسمى الملايم لكونه موافقا لما اعتبره الشارع والاول خصص باسم
المؤثر **قوله** ان يكثر فيه القريب من غير ذلك الحكم وهو الذي خصوه باسم
الملايم وخصوا اسم المؤثر باظهار تأثير عينه وتقييد اجنس بالقريب مطابق
للمماثلة فان عذر الاعضاء عذر واجتون واحض متجانسان في المماثلة
السماوية فيكون تجانسهما اقرب من تجانس الاعضاء والتسوية مثلا
لكونه من عوارض الكسبية فاما ان وجد مثال او لم يكن كذلك فالاولى
الاطلاق وقيل يعتبر في الملايم هو جنس البعيد والقريب والمعتبر في المؤثر

الاول

قوله الرابع ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم ولم يبقه في الترتيب
 لان مشقة الصغر غير مشقة الخوض لكنها متجانسان في كونها من العوارض
 في جنس الحكم وهو سقوط الركبتين فانه ليس عين الاسقاط عن العارض
 بل مشقة واذا ظهر على الجنس تارة تارة وتارة بعيدا فلا يلازم الاطلاق قطعا
 للاعتبار والالزام الاقسام **قوله** جمع منكم يقع الميم اي وقع الكاف
 مصدر بمعنى المكاح والمصدر من الثلاث على مفعول بفتح الميم والعين
 قياس مطرد وكذا في الشاينة وشروطها وفي بعض الشروح منكم جمع
 منكم مصدر من المكاح ومجي المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد
 وفي بعض شروح النصار ان جمع منكم بمعنى المصدر من المكاح والمصدر
 في المزيد فيه يجر على وزن المفعول قياسا وفيه نظر ويجوز ان يكون منكم
 اسم زمان او مكان من المكاح ويكون المعنى كالصغر الذي علمنا به ولان
 الاجبار وقت المكاح او في مكانه **قوله** لعائل ان يقول المصدا لا يجمع الا
 اذا اريد به الانواع والمكاح ليس بمتنوع ويمكن ان يقال جمع باعتبار
 افراد النكوة على غير قياس **قوله** وما قيل ان جمع منكم فقيه شذوذ ان
 قال المبدئي ان المكاح جمع منكم والقياس المنكح فخذت ابياء تخفيفا
قوله تعليلنا بالصغر في اشارة الى شال النوع الاول وتقريره ما قاله علما
 وانا في البتة الصغيرة انها صغيرة فنبت الولاية على نفسها في الانكاح
 قياسا على النيب الصغيرة والبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين
 في الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى بقدرته وهو الولاية على النفس
 ولو قلنا هذه صغيرة فنبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية
 على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية
 على المال لا عينه **قوله** معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي
 وما قلناه او في فان الصغر وصف ملائم لان ولاية الانكاح انما شرعت
 نظر الاولى عليها لغيرها عن مباشرة المكاح بنفسها مع حاجتها اليها كالتفتة
 تجب حقا على الولي العاين عنها والصغر مؤثر للغير فكان التعليل به
 لاثبات الولاية تعليل بوصف ملائم مؤثر بخلاف ما عطل به الشافعي
 من البكارة لظهور اثر الصغر في ولاية المال اجماعا دون البكارة
 والنيابة اذ ليس لهما اثر في ذلك ولا شاهد لتأثيرهما من السند
 بخلاف الصغر **قوله** فانه مؤثر تأثير الطواف في وفائدة اختلاف

قوله

تظهر

تظهر في المحاصل ان البكر الصغيرة تجبر اتفاقا لكن التخرج يختلف فعندنا لا
 وعندنا البكارة والنيب الكبيرة لا تجبر اتفاقا لكن التخرج يختلف ايضا فعندنا
 لغوات وصف الصغر وعندنا لغوات البكارة والبكر تجبر عنده لوجود البكارة
 ولا تجبر عندنا لغوات الصغر والنيب الصغيرة تجبر عنده لوجود وصف
 الصغر **قوله** وجود او وجودا وهذا كله متن جملته خالاه مكتوب
 في نسخ الشرح بالسود سبق قلم من الناسخ **قوله** لقوله عليه السلام لا تقضي
 القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب اي لا بالقضب حتى قل له
 ان يقضي وهو غضبان بعد فراغ قلبه ولم يجل له اذا كان مشغول القلب
 وهو حال عن الغضب واجيب بان شغل القلب يلائم الغضب فالحكم
 ثابت بالنص لا بالمعنى فمائل **قوله** لان الوجود قد يكون اتفاقا هذا رد على
 القائل بان الدليل على كون الوصف علة هو الاطراء وحاصله ان مجرد الاطراء
 لا يدل على العلية لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا لوجودنا طبقه
 لان ان عند وجودنا حقيقة الممار كما ان العدم عند العدم قد يكون باعتبار
 ان ما علق بعدم العدم شرط لا علة لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط
 فكيف يصلح وجود الحكم عند وجود الوصف دليلا على صحة علة الوصف
 مع هذا الاحتمال **قوله** ومجرد الطرد لا يميز بين الشرط والعلة لان الحكم كما يدور
 مع العلة يدور مع الشرط فلا يصلح دليلا على العلية مع احتمال الدوران مع
 الشرط وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة لانه لا يتم دوران الحكم مع
 الشرط عدما لان عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصل عندنا لعدم
 الشرط لان المراد العدم مع العدم او عنده لانه لا يقال الدوران دليل العلية
 في العليات اتفاقا فكذلك في الشرعيات لان المثبت في حقيقة فيها هو ذاته
 تعالى لانا نقول الحقابق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز
 ان يكون الطرد دليلا على العلية فاما الشرعية فبنية على مصالح العباد فيجوز
 ان تختلف باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا
 عليها بغير شئ وهو ان مجرد الاحتمال لا ينافي ظن العلية وجواز العمل به لان
 الظن كاف **قوله** التعليل بالنفي اي لاثبات علية الوصف **قوله** من حيث
 ان كلامنا لا يصلح دليلا على العلية بل هذا بعد في الاطراء في عدم صحة
 الاحتجاج به لان استقصاء عدم الوصف يتبعه من غير اطلاع على وجود
 علة اخرى اي لا يمنع الوجود من وجوبه وجود وصف آخر غير نيثبت

بيان اجبار الامة
في النكاح

وعندنا لا تجبر لغوات
البكارة

الحكم به لان عدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود لجواز القصور على ان عدم
 ليس بشئ لا يصلح علة للام **قوله** الاحتجاج باستصحاب الحال وهو بعد
 من التعليل بالنفي في عدم صحة الاحتجاج به اذ التعليل بالنفي قد يصلح حجة
 وذلك فيما احدثت العلة بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون دليلا للثبات
 الحكم املا وانما يكون دليلا للرفع والبقاء لما كان على ما كان **قوله** وفيه بحث
 ايج حاصله ان هذا التعريف فيه تناسخ حيث اطلق العلة واراد المعلول
 وهذا وان كان مجازا وهو لا يدخل في التعريفات كتحمل لوجود القرنية وهي
 الرفع والاصطلاح على ان هذا ليس تعريف حقيقي بل تعريف اصطلاحى
 استعمال المجاز في التعريفات الاصطلاحات غير حقة لان السلف
 لم يلزم مواهبان المحققين في التعريفات لعدم احتياجهم الى ذلك وانما التبرؤ
 بيان البيان الضوابط التي يحتاج اليها الفقه فذلك لم يبالوا بذلك بخلاف
 اهل المنطق فانهم لم يوافقوا في التعريفات بيان حقائق فيكون المجاز في
 التعريف مضرا عند فهم فانهم **قوله** وهو ليس بحجة عندنا فانهم اعلموا ان العلم
 انفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقل وهو ما عرف وجوبه واقضا
 او حسنة او تبحر بالعقل كوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر وقبحه او استصحاب
 حكم شرعى ثبت ثابته او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقى بعد وفات
 النبي عليه السلام واقفوا ايضا على ان استصحاب الحكم دليل مطلق غير
 متوض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل بذل المجتهد في طلب الدليل المنزل
 لان الجهل بالدليل المنزل التفتيش في الطلب ليس بحجة وانما الخلاف
 في الاستصحاب اذ بذل الجهد جرده في طلب الدليل على بقاء حكم عرف
 وجوبه بدليله ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجدان
 الدليل المنزل له بعد استراخ الوسع في طلبه واحتمل قيام دليل من حيث
 لا يشرب فقال بعض اصحاب الشافعي كالمرن والصرفي وابن شريح والنزالي
 وغيرهم والشيوخ ابو منصور من اصحابنا ومن تابعه من مشايخ سميته انه
 حجة ملزمة في الشرعيات ونقل ذلك عن الشافعي وقال كثير من اصحابنا
 وبعض الشافعي وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة للامثبات امر لم يكن
 والبقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخان وصدا للسلام
 ومن تابعهم انه ليس بحجة للامثبات حكم مقبدا ولا لازما ولكن يصلح للرفع
 فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره **قوله** يعني ان الدليل

طلب
 استعمال المجاز في التعريفات
 الاصطلاحية غير مضرة

واجب العمل بقيام دليل البقاء وعدم
 المنع قطعاً

اي ان استصحاب حكم حال
 لا يثبت حكمه ويثبت حكمه
استصحاب حال

تفصيله في مسائل شرعية كالحال انقضاء
 في كتاب الاجارة في مسألة الطلاق
 في آخر السيرة في الفرق بين الزوجين

الموجب لوجود الحكم شرعاً ليس موجبا للبقاء لان البقاء عرض يقتضي علة
 لان بقاء الشئ معنى موجود في نفسه زائدا على وجود ذلك الشئ لان الشئ
 في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجد
 فلم يبق فلو كان بقاءه عين وجوده لما انفكث عن البقاء في الزمان الاول
 واذا ثبت ان البقاء معنى آخر ورأى الوجود لا قيام له في نفسه صار كسائر
 الصفات فكان بمنزلة الاعراض التي يحدث في الشئ بعد وجوده كالبياض
 والسواد فلم يصلح ان يكون نفس وجود شئ من غير انضمام دليل آخر اليه
 علة لوجوده وغيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح ان يكون نفس وجود
 الحكم علة لبقائه فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيفتقر الى علة اخرى
 هذا ما قالوه وانحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله الى ليس معنى
 زائدا على وجود الشئ فحقيقا بل اعتبارا بقاء استمرار الوجود وانتسابه
 الى الزمان اثبت اعني كون الشئ مستمرا لوجوده ومعنى قولهم وجد فلم
 يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني **قوله** وجوب
 عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول عليه الصلوة والسلام لتقرر الادلة
 الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها فالبقاء فيها بدليل موجب البقاء
 بخلاف الشرايع في حيوة فانه يجوز نسخها **قوله** وان اليد دليل الملك
 ظاهرا وانظام للرفع لا للازام لقائل ان يقول كلامنا في الاستصحاب
 لاني انظام اتي ظاهرا كان فليس لهذه المسئلة اتصال بالمبحث الاثباتية
 كونه الاستصحاب ظاهرا او ذلك بعيد ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب
 على ما فتره المصنف بقوله وذلك في كل حكم يحتمل معنيين احدهما
 كل حكم عرف وجوده في الماض ثم وقع الشك في زواله في الحال وبهذا المعنى
 لا اتصال للمسئلة باثن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليل في الحال
 ووقع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا اتصال بالمبحث **قوله** فلا تدخل
 المرافق في الفصل بالشك اذ ليس احد الشبهين باولي من الاخر ولك
 ان تقول ينبغي ان يرجح شبه ما يدخل للمخرج على العهدة بيقين او نقول
 اذ اتعارض الشبهان باقضا وبقي العمل به لان البنى عليه السلام اذا اراد
 الحاد على مرافقة او بقي مجلأ فينبهه بفعله وسياق الجواب عنه **قوله** لانه عمل
 بلا دليل لان الشك امر حادث فيك ان تقول دليل الشك تعارض
 الاستباه ودليل التعارض دخول بعض بعضها وعدم دخول البعض

ثبت دليل الشك فيكون دليلاً على عدم الدخول كما قال زفر والوجه ان
 يقال الاحتجاج بتعارض الاستدلال على بلا دليل لان الشك امر حادث
 بعد المعلول واهو كذا لا يصح علة فالشك ليس بعلة فلا يثبت عدم
 الدخول به وون علة اما كون احادث بعد المعلول لا يكون له علة فبالضرورة
 واما بيان الصغرى فان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك
 انما يحدث من دخول البعض وعدمه فالمعلول انما بعض علة الشك فلا يصلح
 الشك علة له لثلاث بلزم تقدم المعلول على علة **قوله** وفي بعض الشروح
 لفظ هكذا ان الشك امر حادث لا بد من سبب وما قاله زفر لا يصح سبباً
 لان ما دخل دخل بلا دليل وما لم يدخل لم يدخل بلا دليل فلا يكون ذلك تعارضاً
 في المرفق لانه لم يجمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض
 اتحاد المحل فلا يكون الدخول وعدمه في محل واحد تعارضاً فلا يصح سبباً
 للشك **قوله** والمراد من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح وهو تعارض
 المختارين المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتى المحل لا خلاف
 المحل هنا **قوله** ولما قيل ان يقول انه عمل بالاصل لا دليل له صحتها اي احدهما
 وهو عدم الدخول لثلاث بلزم الترجيح بلامرجح ان ذلك ان تقول العمل بالاصل
 وهو البراءة الاصلية لا يخفى اما ان يكون بعد قطع النظر عن الاصل لتعارضهما
 وتقطعها اولاً فان كان الاول فيسفي ان زفر بالدخول لتبوت ذلك
 بفعله عليه السلام كما قال به علماء ذنا وان كان الثاني فان ترجح شبه
 عدم الدخول بالبراءة الاصلية فيسفي ان يرجح شبه الدخول للخروج
 عن العدة بيقين فحصل التعارض وقد يقال ان البراءة الاصلية عمل
 بالاصل بعد اهداء الاصلين وفعله عليه السلام لا يدل على الفرضية
 لاحتمال ان يكون فعله عليه السلام ذلك في باب احاطة التحجيل
 المنسوب اليه ولا اجمال في الآية لانه لا ينطبق عليها قد المجمل في معناها
 شيء وهو ان هذا مخالف لقول العلماء ان زفر انما قال بعد دخول
 المرافق في الفل قياساً على شبه عدم دخول الغاية تحت المعنى فتأمل
قوله والاحتجاج بالايستقلال ابووصف اعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول
 الغاية وانما بل الغاية المذكورة هنا لا يدخل واستدل الله له في الفروع
 بان الغاية لا تدخل ليس مطلقاً كما يفهم منه لان اللام للبعد المذكور وقوله
 كالليل في الصوم تنظير لاقيناس لعدم اجماع فتنبه والاولى ان يعكس

هذه الترجمة يقال الاحتجاج بوصف فارق بين المقيس والمقيس عليه
 مستقل في اثبات الحكم اذا ضم وصف الى وصف آخر لا يستقل بنفسه
 في اثبات الحكم وهو المتنازع فيه وجعل المجموع علة لان الاحتجاج في الحقيقة
 انما هو بوصف المستقل لا بغيره وان ضم اليه ذلك الغير **قوله** كما اذا
 وهو يقول استدلال بقوله وهو يقول بضمه الى مسمى وهو لا يستقل بالعلية
 فيه القياس لا يتم الا بزيادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفروع
 وبه يثبت الحكم في الاصل لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو غير متحقق
 في الفروع فلا يكون الوصف المؤثر مشتركاً بين الاصل والفروع فيبطل القياس
قوله الاحتجاج بالوصف المختلف فيه بين الخصمين بان يدعى احدهما عليه
 للحكم المتنازع فيه وينكرها الآخر **قوله** بقوله تعالى قل لا اجد فيها اوتى الى مؤثراً
 الآية العادة ان اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام التعليل
 السمي وهو محفوظ موقوف بذراولة ويقال الآية او الحديث او البيت
 اختصاراً بالنسب على اضممار اقراء وهو الوجه الظاهر لتبادله ويجوز رفعه
 بتقدير مقبداً او جزاء الى المتلوه وجره على تقديره الى آخر الآية **قوله** فانه تعالى
 علم نية عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء
 المذكورة في الآية **قوله** بان مدعى النفي والاثبات في التعليقات المقام
 مقام الاضممار **قوله** يدعى حقيقة الوجود والعدم الى فيطالب بالدليل **قوله**
 امر النبي عليه السلام بطلب الحق والبرهان على النفي والاثبات جميعاً
 يعني ان الله تعالى اجبر عن اليهود والنصارى الذين نفوا دخول المسلمين
 الجنة واشتوا دخولهم شبه امر نبيه ان يطلب البرهان على ذلك ولما قيل
 ان يقول فيه بحث لان النفي الذي لا يحتاج فيه الى دليل عندهما قال به
 بوفاي حكم الله تعالى في حادثة بان يدعى نفي الحكم من جهة ويدعو غيره اليه
 لان النفي الذي هو حكم سلبى كعدم الجواز وعدم الدخول وليس النفي
 في الآية من ذلك بل من الثاني فلا يكون الدليل مطابقاً للمدعى على انه
 يجوز ان يكون طلب البرهان على الثبوت وحده لا عليه وعلى النفي
 لا يقال معناه لن يدعى فل الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة الا لمن كان هوذا
 لان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال فتأمل **قوله** قلت
 لا دليل ان غايته عدم وجدان الدليل على الحكم وهو لا يصلح دليلاً على عدم
 الدليل في نفس الامر اذ لا يلزم من عدم الوجود عدم الوجود في نفس الامر

طلب
 الآية واحديث

حل شبهة

لجواز وجوده فيه فان قلت لو لم يكن الدليل حجة لما استعمل الشارع بقوله قل لا اجد
 فيما اوحى الي محرمات الآيات كما مر قلت انما وقع ذلك من الشارع لكونه هو العالم
 بكل شيء فيكون ذلك منه حكما بانتفاء الدليل للجهر بما به خلاف البشر فان ذلك
 يكون منه جهلا بالدليل لا علميا به بل بحجوه وقصوره من الاحاطة بجميع الاشياء
 لقوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا قيل التحقيق فيه ان يقال للشارع في ذلك
 لا دليل عن علمه اولا فان كان الاول في الضرورة او الاستدلال فان كان
 الاول شاركا في جميع الناس لعدم اختصاص الضرورة باحد وان كان الثاني
 فقد ظهر ان نفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه وان كان لا عن علم فقد نفي عن ذلك
 بقوله تعالى وان يقولوا على الله مالا تعلمون **قوله** فان قلت قال ابو حنيفة
 رحمه الله لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر ولا شك ان هذا هو عين الافتاء
 بلا دليل وحاصله ان نفق اجمالى فانه لما قل لا دليل نفي للدليل فكيف يكون
 دليلا و قد عليه قول ابو حنيفة في العنبر لانه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه اثر وتقرير
 الجواب انه لم يقصر على الاستدلال بالنفي بل ذكر انه بمنزلة التبرك ومعناه
 ان عدم الخمس فيه ليس لعدم الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرد
 اثر تبرك به القياس فيجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس
 الا في الغنيمة ولم يوجد **قوله** لم هذا قول محمد لابي حنيفة رحمه الله قال محمد
 لم يكن في العنبر الخمس **قوله** قال هذا قول ابي حنيفة جوابا لسؤال محمد
 رحمه الله قلت وما بال التمسك بهذا قول محمد لابي حنيفة رحمه الله ايضا قال
 هو قول ابي حنيفة جوابا عن سؤال محمد رحمه الله **قوله** انما يجب فيها كان اصله
 في يد العدو و حوته ايدينا قهر او غلبة والمستخرج من الجمل لم يكن في يد العدو
 قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع **قوله** ولذا تمسك به الظاهر
 ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس اي ليعمل به وتترك القياس فوجب العمل
 بالقياس هذا **قوله** وجلة ما يعلى به في كان الاولى في الربط ان يقول
 لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه وما يعلى به من صحيح وفاسد شرع في
 بيان حكمه وما يعلى به التعليل لاجله اما حكمه في الثاني واما حكمه ما يعلى به من جملة
 المقاصد فهي اربعة الاول ان يخرج لا يخفى ما في حل الشرح من الخرافة والابهام
قوله وهذا خلاف وقع في موجب الحكم الى ان السبب الموجب الحكم وهو
 الحرمة **قوله** فام يجمع اثباته بالرأي لا يصح اثباته بكون الجنس سببا موجبا
 للحكم ولا نفيه بالرأي بل بالنقض اما بعبارة او بدلالة او اثارة او اقتضاية

لهم

مطلب **قوله** لا
 يمنع قهر غيره

كما فرغ من بيان شرط القياس وركنه
 شرع في بيان حكمه وحكمه وان كان
 هو التعليل فقط الا انه في الاول
 جملة ما يعلى به في الثاني

اختلاف

والعلم

وانما يذكر الشارع العبارة لظهوره اولانه لما جاز بالدلالة في العبارة او لانه
 اما عدم جواز الاثبات بالرأي فلان القياس لا يجزأ أصلا يقبض عليه واما
 عدم جواز النفي به فلان الثاني انما تمسك بالعدم الذي هو الاصل فعليه ابطال
 دليل خصه لانه متى ثبت ان ادعاه انخصم صحيح لم يبق له حق التمسك
 به بعد الدليل وابطال دليل انخصم بالرأي غير ممكن لان دليله شرعي فلا يمكن ابطاله
 بغيره **قوله** فاجتنبنا شبهة الربوا اي اجتنابنا شبهة العلة شبهة الربوا
 احتياطا بل اثبتنا بكون الجنس سببا بغيره بدلالة النص وثبت حرمة
 النساء عند وجود الجنس بدلالة ايضا كما ذكره بعض المحققين وعورض
 بالثبوت بطريق شبهة بان حقيقة الفضل لم تخرج عن وجود احد الوصفين
 فان لا تخرج شبهة بالطريق الاول واجب بان ما ذكرتم يدل على اكل وما ذكرنا
 يدل على الحرمة والتجميع للمحموم **قوله** حتى يجرم البيع مجازفة لشبهة الربوا لانهم
 اتفقوا على ان لو باع صبرة خضرة بصبرة خضرة وغالب رأيهما التساوي لا يجوز
 لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز **قوله** فعند العامة
 شرطان فلا يجب عندهم في العلوفة واوجيها ما لك فيها فالذي يستدل على
 اشتراطها يستدل بقوله عليه السلام ليس في العوائل صدقة في خمس
 من الابل السائمة شاة والذي يستدل على نفيه يستدل بقوله عليه السلام
 في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة **قوله** وعند صاحب الشافعي
 ستة لقوله عليه السلام لا عاقبة خمس صلوات كنهن الله تعالى عليك
 قال بل على غير من قال لا الا ان تطوع وقوله عليه السلام ثلث كنهن على
 وهي عليكم سنة الوتر والضحى والاضحى وهذا هو في الاستدلال من الاول
 الذي ذكره الشارع لان نفي الكتابة لا يلزم نفي الوجوب المصطلح
 فتأمل **قوله** والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه من جملة ما يعلى به
 وهو حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه زاد القاضي ابو زيد
 ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي فيه لينتبت حكم النص فيما لا نص فيه بخلاف
 الرأي وهو الظن الغالب عن اجتماع الخطأ **قوله** في الرأي الغالب لان القياس
 لا يبعد العلم اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب
 العمل به بطريق القطعي واحتمال الخطأ لان المجتهد غلط ويصيب كما هو
 رأي الجمهور فان قلت كيف اوقع التعدية حكما للقياس بعد ان جعلها شرطا
 فيما سلف بقوله وان يتعدى الحكم في غيرهما كقول ابي الحكم من شاة الشاة خبر

انقول في بيان ان القياس لا يمنع
 من العمل بالنقض كما هو حكم البيع
 الفاسد

حتى في البيع **قوله** الكثرة

مطلب
 لا يجوز بيع صبرة بصبرة
 مجازفة

والشرط من شأن التقديم وهما لا يجتمعان من حقيقة واحدة قلت وقهرها
 حكما على ان مراده فيما سبق ان شرط القياس ان يكون التعدية حكما
 فهو حكم في المحلين والشرط هو الكون الاختصاص ولو قيل بان المراد
 من كون التعدية شرطا كونها شرطا للعلم بصحة القياس لا للنفس القياس
 لم يجز ثم لا يخفى ما في حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشئ
 اثره الثابت به فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه
 هذا وانما ارد المصنف هذا القسم لان التعليل مختص به عندنا **قوله**
 فالتعدية حكم لازم للتعليل وانما قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس
 اذ لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما اختلف في التعليل كما عرفت
 والحاصل ان اهل الاصول اتفقوا على تعدية العلة شرطا لصحة القياس وعلى
 صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة
 المستنبطة بتعليل حجة الربوا في التعدية بعلة الثبوتية فذهب ابو
 الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين الى فسادها وروى
 قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب
 جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل
 والقاضي الباقلاني والقاضي عبد الجبار وابي الحسن البصري الى صحتها
 وهو مذهب سيمر من اصحابنا **قوله** لئلا دليل الشرع اخرج اورده عليه انه
 منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة عليها او المجمع عليها فهذا الدليل تجري
 فيها مع جواز التعليل بانها اتفاقا ولا تستلزم عدم اضافة الحكم الى العلة
 لئلا لا نفخ ان صحة الحكم ثابت بها بل هي دليل على حكم الاصل والنقص دليل
 على كونها دليلا على ان منقوض بحجة الواحد الموافق للنقص فان الحكم يضاف
 اليه مع وجود النص واجيب عن الاول بان القاصرة المنصوصة او المجمع
 عليها يفيد العلم بثبتوت الحكم وعدم جواز التعليل بالغير والقاصرة
 المستنبطة لا يفيد شيئا من ذلك وعن الثاني ان العلة لا تصح دليلا
 على الحكم لان العلم بما بعد العلم بالحكم لكونها مستنبطة فيه فلا يمكن
 كونها دليلا عليه لئلا يلزم الدور وعن الثالث بان الحكم اذا اضيف
 الى غيره يضاف الى النص ايضا لانه يقطع عن النص والكلام في هذا
قوله فانه يثبت بالتعليل حكم سوى التعدية في الفرع والعلة القاصرة
 بطل عن ذلك الحكم فيكون اقرب **قوله** فان قلت التعليل بالعلة

اذ لا يمكن القياس اذ لا يمكن
 العلة مستندة

شرعية

القاصرة في قول السوال لان اسم حصر فائدة التعليل في التعدية حتى ينتفي
 التعليل بالقاصرة والاسم حصر دليل الشئ في العلم والعمل فيما ذكر لان
 التعليل بالعلة القاصرة يفيد فائدة اخرى وهي اختصاص حكم النص بالنقص
 عليه وحاصل جواب انما لا تستلزم ان التعليل بها يفيد الاختصاص لمصلحة تبرك
 التعليل لان النص انما يدل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل
 يحصل عموم به يتعدى الى الفرع فاذا ترك التعليل حصل الاختصاص **قوله**
 لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية فيجوز اجتماع وصفتين يتعدى احداهما دون
 الاخر فيجب التعليل بالمتعدية لانه اقرب الى الاعتبار فلم يفيد التعليل
 بالقاصرة الاختصاص وانما يفيد منع العلة المتعدية ولم يمنع **قوله** ولا يمنع
 رفض علامتين على شئ واحد انما يمنع ذلك في العلة العقلية لان شرطها
 الاطراد والانعكاس فلا يثبت فعل المجتهد بالتعليل بعده الا للتعدية
 فان قلت سلمنا ان التعليل بالقاصرة لا يفيد علما ولا عملا ولا اختصاصا
 حكم النص بحجة لكنه يفيد فائدة اخرى وهي معرفة الحكمة الممثلة للقلوب
 الى الطمانينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل
 منها الى قبح الحكم ومراة العقبة فيضع التعليل بالقاصرة بالقاصرة قلت
 الكلام في القاصرة المستنبطة وهي لا تفيد العلم بالحكمة وانما يفيد الظن
 بها ولا اعتبار للظن في الحكمة لانه من قبيل الاعتقادات وهي انما
 تثبت بالعلم دون الظن وهذا بخلاف المنصوصة قبل هذا اتفق على عدم
 جواز التعليل بالمستنبطة المتعدية وهو باطل واجيب بالمنع لجواز
 ان يكون التعليل بالاضافة الحكم اليها في الفرع ولا فرع في القاصرة
 ليصار اليها فان قلت سلمنا ان التعليل في القاصرة لم يفيد شيئا
 لكن قلتم ان الحكم في المنصوص ثابت بالنقص لا بالعلة واذا لم يكن ثابتا
 بالعلة لا يكون للتعدية وجود وهذا ظاهر قلت انما لم يثبت بالعدم صلاحيتها
 ولا يخل فيها بل لما منع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل
 المانع موقوف في الفرع فاذا ضعف الحكم فيه اليها وفيه نظر **قوله**
 فان اضافة الحكم الى العلة ابطال عمل النص بالتعليل لان الحكم قبل التعليل
 كان مضافا الى النص فلما ضعف معه الى العلة كان التعليل مبطنا
 للنقص لان النص دليل العلة القاصرة وهي دليل على الحكم ودليل الدليل
 ودليل واجواب ان البحث في المستنبطة لاني المنصوصة والنقص

ليس وليا على المستقطبة **قوله** او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود
المحتوى تقدم انه يجوز الاسناد والاضافة بمعنى الامارة لان القطعي ايضا
امارة اذ المثبت هو انه قبيح وفيه شئ لان الحكم قد عرف بالنص فليزوم
تعريف الموقوف **قوله** واجواب عن الدور ان تعبير الجواب بالمنع والتسليم
بان يقال لا نسلم لزوم الدور لان صحة العلة في نفسها انما هي موقوفة
على وجود التعدينية في غير الاصل لا على صحة التعدينية فاذا الدور لا خلاف
الجهة ولو سلم انه دور فهو غير مضطر لكونه دورا معينة وانما المضطر دور
التقدم والاتباع **قوله** لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم
ابتداء بالرائي من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل اجماعا وكذا استعمال
الرائي في اثبات غيرها او في صفاتها ابتداء من غير ان يكون للرائي المثبت له
اصل من نص او اجماع يرجع اليه باطل لان الرأى والقياس ليس بحجة
في نصب الشرع انما هو مظهر في الفرع ما هو ثابت في الاصل بدليله لا مثبت له
واوصاف الشئ معتبرة به فيجوز فيها ما يجري فيه من صحة وبطلان ولا وجه
لتخصيص الثلثة الاول بهذا الحكم فان الرابع ايضا وهو تعدينية حكم معلوم
بسببه وشرطه بوصف معلوم لا يجوز ابتداء بالرائي بدون ان يكون
اصل في الشرع مستنبط منه فلا حاجة الى هذا التفصيل وكان ينبغي
ان يقول التعليل بالرائي ابتداء من غير ان يكون له اصل يستنبط منه
باطل **قوله** ولا خلاف ايضا في ان اثبات حكم بطريق التعدينية من اصل
الى فرع بالشرط والمعرفة صحيح وانما الخلاف في اثبات الاسباب
والشرط بطريق التعدينية والقياس فقال بعض المحققين في ثمانية
لا يجوز اذ اثبت سببه او شرطه حكم بنص او اجماع ان تعديني
التعدينية والشرطية من ذلك السبب او الشرط الى شئ آخر
بمعنى جامع ليصير ذلك الشئ الاثر ايضا سببا او شرطا لذلك الحكم قال
صاحب الكشف واظنه من هذا العامة اصحابنا اقول وظنه مختار
المص فان يطلق البطلان عن قيد الابتداء وان كان مختصا الكلام
في الاسلام وهو ممن يقول بجوازه وقال بعض الاصوليين بجوازه
واخبره بعض اصحابنا لصاحب الميزان وفي الاسلام ومشي عليه
صاحب البدع وعينه **قوله** وفي اثبات الموجب ووصفه اثبات
الشرع اما في اثبات الموجب فظاهر لان وضع السبب الموجب للحكم

الشرع نصب شرع ابتداء واما في اثبات صفة فلان الموجب لما لم يجعل بدونه
كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان نصب شرع بالرائي
قوله فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك وحاصله ان الحكم قبل الشرط
كان ثابتا مطلقا وبعد ما شرط له شرطا صار معلقا به ومعه وثاقيل وجوده
فكان اثباته ابتداء رفعا عن حكمه وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط
لان صفة الشرط بمنزلة الشرط لانه مفيد للحكم وكما ليس للعبد ولا في نصب
الاسباب والشرط فليس له ولا في نصب الاحكام وكما بطل التعليل
للاثبات بطل للنفي لان النافي يدعي انه غير مشروع وما كان كذلك لا يمكن
اثباته الا بدليل شرعي **قوله** لان شرطه بقاء الاصل والقياس في الاسباب
والشرط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام لان الحكم
في الاصل لا ينافي كونه معلوما بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع **قوله** فالمراد
من قول المص والتعليل لاقسام الثلاثة الاول باطل اثباتها لا بطريق
التعدينية بل هذا متفرع على قوله لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم
ابتداء لا يجوز **قوله** وانما اختلفوا في حواصل كلام الشارع ان يقول
ان كان المصنف تابع فخر الاسلام فالمراد من قوله باطل اثباتها ابتداء
لا بطريق التعدينية لان فخر الاسلام يجوز اثباتها مطلقا بطريق التعدينية
كما تقدم وان تابع عامة اصحابنا فالمراد من قوله باطل اثباتها مطلقا
سواء كان ابتداء او بطريق التعدينية لان من ذهب عامة اصحابنا كذلك
كما ذكرنا ونحن قد تناولنا قريبا ان ظاهرا عبارة المصنف تدل على انه
اختار من ذهب عامة اصحابنا بقرينة اطلاق البطلان عن قيد الابتداء
قوله فلم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع ذكر في الميزان
ان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخر
الفصول الآخرة لانه اذا اراد به ان معرفة علة الحكم بالرائي والا جهاد
فذلك جائز في جميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان يجمع بين
الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فمنع في جميع وان
اراد ان القياس ليس حجة مثبت فسلم وجميع سواء في انه لا يثبت
شئ بالقياس بل يوفى به السبب والشرط كما يوفى به الحكم فذلك
متم **قوله** قيل هو العدول في لان الاستحسان في اللغة استفعال
من احسن وهو علة الشئ صانعا لانه الاستحسان ومعناه طلب

وطول ظاهر اذ لا يمكن نصب الشرع
بالرائي وانما ان شرع هو انما
وتقدس هـ

اهل الرأى

ذكر ان استحسانا في صدر الشريعة
في باب المجتاهة هـ
استحسانا

فان اريد بالاعتداح الثبوت فلا نزاع
في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لغيره
عن التعبد عنه وان اريد انه
وقع بترك فلا نزاع في
بطلان العمل به

الاحسن للاتباع الذي هو شامول وفي الاصطلاح قيل هو الدليل الذي
يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي يسبق الا فهم اليه قبل التأمل
وقيل هو ترك القياس الجلي بدليل اقوى منه وقيل هو دليل ينقح
في نفس المجتهد ويعبر عليه لتعبيره وقيل هو العدول عن قياس الى
قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى منه وقيل
هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل هو العدول في مسألة
عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وقيل هو ترك وجه
من وجوه الاجتهاد وعجز شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو
في حكم انكاره ولكن الذي استوت عليه الاراء انه اسم لدليل متفق
عليه بقا كان ادراجاً او قياساً خفياً او جلياً او وقع في مقابلة قياس
يسبق اليه الا فهم حتى يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة **قوله** والاستحسان
انواع اربع اعلم ان القياس يطلق على معنى اعم وهو مساواة الفروع الاصل
في علمه حكمه ويقسم باعتبار احتمالها على المؤثر الى جلي وخفي باعتبار
ظهور ذلك المعنى وخفاؤه وقد يطلق القياس معنى اخص من ذلك
وهو قسم منه وهو القياس الجلي المذكور في مقابلة الاستحسان
وفي المائل التي فيها قياس والاستحسان فلفظ القياس على هذا
مشترك بين مفهوم الاعم ومفهوم الاخص وهو الجلي منه كلفظ الاسم
عند النحاة فانه مشترك بين احد اسم الكلمة وبين قسم منه وهو العلم
وكذا الاستحسان يطلق على معنى اعم منه القياس وهو ترك القياس
الجلي بدليل اقوى منه وهو بهذا الاعتبار يكون اربعة اقسام وهي التي ذكرها
المصنف ويطلق على معنى اخص منه وهو قسم منه وهو القياس
الخفي فقد ظهر هذا الا بين القياس بالمعنى الاعم وبين الاستحسان
بالمعنى الاخص عموماً وخصوصاً من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان
في صورة القياس الجلي في مقابلة الخفي ووجود الاستحسان بدون
بدون القياس في صورة الاستحسان بالاثار والاجماع والضرورة
ووجودهما في القياس الخفي في مقابلة الجلي وبين القياس الجلي
والاستحسان الخفي مباينة وبين الاستحسان بالمعنى الاعم وبينه
بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق وكذا بين القياس بالمعنى الاعم والاثار
فاذا المراد بالقسم الرابع الخفي فيه القياس بالمعنى الاعم لانه هو

نحو

هو المنقسم الى القياس والاستحسان بمقتضاها والمراد بالمراد الاستحسان
الذين اما قسماً هو القياس الجلي الذي يقابله القياس الخفي والاستحسان
الذي هو معنى القياس الخفي الذي هو في مقابلة القياس الجلي وهذا ينبغي
عن القسمة الزام كون الشيء قياساً ويقسم الشيء الى نفسه والى غيره
قوله فان القياس يباي جوازه لعدم المعقود عليه الذي هو محل العقد
والعقد لا ينبغي في غير محله الا ان تركنا القياس بالاثار الموجب للتخصيص هو
ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وخصص في السلم
وما روي الجماعة من حديث ابن عباس ان النبي عليه السلام قال في السلم
منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فان قيل هذا من
تخصيص العام فلابد ترك القياس بالاستحسان فالجواب استلزامه تخصيصاً
له لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذه الاثر
قوله الاستصناع هو استعمال من الصناعة وهي حرفة الصانع يقال
استصنعه خاتماً فيتعدي الى مفعولين ومعناه طلبت ان يصنع له خاتماً
قوله ويمكن ان يجاب بان القرآن شرط التخصيص الاول انه هو الجواب
هو التحقيق وما كان ينبغي ايراده بصيغة الامكان يكون فيه ضعفاً كما هو
المصطلح فافهم **قوله** وتعلم الاداني وكذا الحياض والابار فان القياس
يأبى طهارتها بعد نجسها لانه لا يمكن صحت الماء على حيض والبرذلية
التطهير ولان الدلو والماء الطاهر من يتنجس بالملاقاة ماء البرذلية والانية
المتنجس من لا يزيل الا ان كذا كذا ما حصلت الملاقاة فلا يغيره ان تطهيره لان
مقارنته النجس باقياً على نجاسته لا يغير طهارته لكنهم تركوا العمل بموجب
هذا القياس للضرورة فانه لا اثر في سقوط الخطاب لان فيه وجهاً
والجواب مدفوع بالنقض **قوله** وفي الاستحسان في لان له هوام والسور
معتبر اللحم فيكون نجساً كسور سباع البراهيم بجاسع السور وبه المعنى ظاهر
الاثار لانها استنويان في نجاسته اللحم لكنهم استحسنوا ان يكون طاهراً لمكروه
لانها تشرب بمقارها على سبيل الالة في الابتلاع من غير مخالطة لعاب
وهو عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاة فيكون سورها
كسور الادامي وما كوال اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة
النجاسة الحاصلة في آلة الشرب كما ان سباع البراهيم فانها تشرب بلسانها
وهو رطب بلعابها المتولد من لحم النجس وما كان متولداً من النجس

لأن

واقسم الذمة التي هي محل المسألة
مقتضى ترك المعقود عليه في حكم
جواز السلم

تتم تحقيقه
تتم تحقيقه

فونجس الآلهة كرهه تنزيه لان سباع الطير لا تجتر عن تناول الميتات
والنجاسات لتقارها فيقوم بقاء شئ من ذلك عليها كالدجاجة الخلاء
حتى لو لم يأكلها لا يكره وفي الظاهر لا يكره سوار البازي والباشق هو الصيغ
وذلك ان نقول قد جعلتم سوار البهايم نجس البهايمة والسباع الطير
اذا لم يجتر عن الميتات ثبت في سوارها مجاورة للنجاسة فكان
اجواب ان يكون نجس سوار سباع البهايم واجواب انها لا تكون نجس
بالارض بعد الاكل وهو صلب فيزول بها مما عليه من ذلك **قوله** لان
السبع ليس نجس العين رد لما وقع في بعض الشرح ان سباع البهايم
نجسة العين كالخنزير ووجه الرد انها لو كانت كذلك لما جاز الانتفاع بها
من غير ضرورة والآن لم باطل فاللزوم مثله بل نجاستها ضرورة اعتبار
حرمه بل لا لا احتراكم مع صلاحية الغذاء والنجاسة المجاورة بلعاب ثبت
على هذه التقدير فلا حاجة لنا في اثبات نجاست عينها **قوله** لما صارت الفلحة
عندنا علة بارها خلا فالاهل الطرد وغيرهم ستمينا ما ضعف اثره
قياسا وما قوى اثره استحسانا معجزة قياسا مستحسن وتميزه الاقوى
عن الاضعف منه القياس اذا قابل الاستحسان بالمعنى الحق بنقسم كل
منها باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين يكونان اقسام اربعة اما قسما
القياس فاحدهما ما كان ضعيف الاثر بالنسبة الى قوة استحسانا يتعالمه
والثاني ما كان ظاهرا الفاد والضعف بالنسبة الى ما يتعالمه من الاستحسان
لا يكون فاسدا في ذاته في الواقع واما قسما الاستحسان فالاول ما كان
قوى الاثر بالنسبة الى ضعف الاثر ما يتعالمه من القياس وان كان خفيا
والثاني ما ظهر اثره ورجحانه على مقابلة الجلي وخفي فساده ورجحانيته
بالنسبة الى مقابله **قوله** قد منا على القياس الاستحسان في اي قد منا
القسم الاول من قسم الاستحسان الذي هو القياس الخفي لقوة اثره
على القسم الاول من القياس وان كان جليا للضعف اثره انه اذا ذكر
الاستحسان يراد به النطق على القسم الاول من القياس وان كان
جليا للضعف اثره وذلك كثر في الاحكام كما مر ومنه ظاهرة سوار
سباع الطير على ما مر واعلم ان الاستحسان اعظم من القياس الخفي مطلقا
فكل قياس خفي استحسان ولا يمكن بالمعنى اللغوي لان الاستحسان
قد يطلق على ما ثبت بالنقض والاجماع والضرورة كما بينه لكن الغالب

مطلب
الاستحسان اعظم من
القياس الخفي

في كتب اصحابنا اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي **قوله** وفيه رد على
طعن علي بن حنيفة رحمه الله يعني في قول المصنف الذي هو القياس الخفي
رد في وجوه حاصل الرد ان استحسان احد نوعي القياس به يكون العمل بالدليل
الخفي مستحسنا لقوة اثره فعلى هذا لا يقال هو قسم من القياس فكيف
استقام جعله قياسا لانا نقول ما جئنا واحد من حيث ان كلا منهما مبنى
على الرأى مستند بالعلة ونوعان من حيث الحكم فان احدهما مثبت ما ينفيه
الآخر فينتفي ان يكون قسم الشئ قياسا وقد تقدم ذلك فان قلت
يرد عليكم ما اذا عارض القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون
الاستحسان لانكم قلتم انما ستمينا المعنى الخفي استحسانا لكون العمل
مستحسنا ولا لعل به هو ما قلت ترك الاستحسان والعمل بالقياس
تأويلات منه غير احد عشر مسئلة كذا انقل احص من الناطقي ولكن لما
عدت اثني عشر مسئلة ولعل ذلك سهو من قلم الناسخ ولندورها
مجردة عن التعليل احدها مسئلة التلاوة الآتي ذكرها في المتن والثانية
اذا قام رجلان كل واحد منهما البينة على ثالث في بانه ارتهن بهذه العين التي
في يده واقبضها ولم يذكر تاريخا في الاستحسان يقضي بان العين رهن عندهما
ويجعل كانهما ارتضاها معا وفي القياس تمايز البينان ولا يثبت الرهن
وبه تأخذ اما لو اقامها كذلك على ميت في الاستحسان يكون في يده كل
واحد منهما فنصونها رهنا وبه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي القياس
لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف رحمه الله والثالث ذكرها
في كتاب بيع الاصل وهي اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه ورب السلم
في زرعيان السلم فيمنه في القياس يتجافان ويتخاضعان وبه تأخذ وفي
الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابع ذكرها في كتاب رهن الاصل
وهي ما اذا دفع الرجل لامرأة رهنا ثم طلقها قبل الدخول في الاستحسان
يكون رهنا بالمقعة وهو قول محمد رحمه الله حتى لو هلك عند مالك بالمقعة
وفي القياس لا يكون رهنا حتى لو هلك عند مالك بالذهب بالمقعة ولها مطالبة
الزوج بها وهو قول ابى يوسف رحمه الله وبه اخذوا في ما اذا غصب
العقار فانه يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد رحمه الله تعالى
ولا يكون مضمونا في القياس وهو قول ابى يوسف رحمه الله وبه يؤخذ
والسابع ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه رجلا بالاحصان

مطلب
وجه تسمية الاستحسان

مطلب

فاموالقاضي برجم فوج الامام شاهدين الاحصان عشرين ... هما عن
الشهادة ولم يمت الرجوم بعد الا انه صيب ثرا مالث فني الاستحسان
يدري عنه ائمة ويستقط عنه ما بقي منه وفي القياس يحد البكر مائة
جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه يؤخذ والسابعة ما اذا شهد اربعة
على رجل بالزنا فقصي القاضي عليه بالحدة مائة جلدة ثم شهد عليه شاهدان
بانه محصن والجلد بعد لم يكمل فني الاستحسان لا يبرجم وفي القياس يبرجم
وبه قال قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذوا الثامنة ما اذا وكل مستأمن
مستأمن آخر بالخصومة ثم لحق الموكل به الحرب دون الوكيل فني الاستحسان
لا ينزل الوكيل بذلك وفي القياس ينزل وبه اخذوا التاسعة ما اذا كان
للرجل ابن معتوه وللمعتوه ابن بالنكاح من امة البكر فاشترى الاب
تلك الامة لابنه المذكور فني الاستحسان يقع الشراء للابن لا للاب وفي
القياس على العكس وبه اخذوا العاشرة ما اذا وقع رجل في بئر حوت
في طريق متعلق بالآخرة وتعلق الآخرة بالآخرة بآخر فوقعوا جميعا في التواء وجب
بعضهم فرب بعض في البئر فني قول ان رتبة الاول يجعل ثلثا ثلثا على الحافر
وثلثا على الاوسط وثلثا حدر ورتبة الثاني نصفان نصفان على الاول
ونصفها حدر ورتبة الثالث كلها على الثاني وفي القياس يجعل رتبة الاول
على الحافر ورتبة الثاني على الاول ورتبة الثالث على الثاني ويكون ذلك
على عقولهم وبه اخذوا ان علم انهم ماتوا كذلك وان لم يعلم بطل نصف
ذلك كلمة واخذ بالنصف ونقل عن الكوفي ان القياس في ذلك قول محمد
وان القول الآخر قول ابى يوسف وهو الاستحسان والحادية عشرة ما
في نكاح الاصل رجل قال لعبد هذه ابني ولامته هذه ابنتي او فعت المعتق
في هذا القياس وترك الاستحسان والثانية عشرة ما في طلاق الاصل
اذا قال لامرأة اذا ولدت ولدا فانك طالق فقلت قد ولدت وكذبها
الزوج فني القياس لا يصدق ولا يقع عليها الطلاق وفي الاستحسان
بالعكس اخذ فيها بالقياس وادع الاستحسان ولو قال لها اذا وضعت
فانت طالق فقلت قد وضعت يقع الطلاق استحسان محمد رحمه الله في هذا
لانه لا يعلم بحبض الامة جهتها بخلاف الولادة **قوله** وقد من القياس في اي
قدمنا القسم الثاني من قسم القياس وهو ما ظهر في اده وضعفه
بالنسبة الى ما يقابل له لانه لا يثبت له اثره الا طعن على القسم الثاني في الاستحسان

وهو الذي

وهو الذي ظهر اثره وخصي فاده لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الجار
والخفاء ثم المراد بظهور الصفة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فاد
الحق وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابلها من القياس والمراد بخفاء
الصفة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق
يورثه قوة ورجمان على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجمان هنا
تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام الاولوية
حتى يجوز العمل بالمرجوح وان كان ظاهرا بالنسبة اليه **قوله** فانه يركع بركوعا
غير ركوع الصلوة ثم يعود الى محض القيام وقيل ركوع الصلوة واليه مال اكثر
المحققين هذا اذا كانت الآية آخر السورة او متصلة به باقل من ثلث
آيات او كانت غير متصلة بالآخرة ولم يتخلل بين التلاوة والركوع فصل
مبدا رثلث آيات على ما بينه من الخلاف سنذكره فان قلت لم لا ينوب
مطلق الركوع لانه المستفاد بالنقص لا خصوص ركوع هو عبادة قلت دعوى
استفاد المطلق من النص ممنوعة بل انما وقع بركوع هو عبادة فتأمل
قوله وان شاء سجد يعني سجود الصلوة **قوله** الا ان الركوع يحتاج
الى النية دون السجود اعلم انهم اجمعوا على ان سجدة التلاوة تتأدى
بسجدة الصلوة وان لم ينووا اختلفوا في الركوع قال شيخ الاسلام
لابد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد رحمه
الله كذا ذكره الشراح وذكر في البدايع اذ اركع قبل ان يطول القراءة
مل يشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا
انه لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم في هذه الحالة وقد وجد ونوى
او لم ينو كن دخل المسجد اذا استغل بالعرض يقوم مقام تحية المسجد
ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعي ان محمدا رحمه الله اشار
اليه وصرح ايضا في البدايع بوجوب النية في اتعاك سجدة الصلوة عن
التلاوة فيما اذا لم يطول القراءة وح لم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم
اشترطها هذا كله اذ اركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة
ثم ركب ينوها ولم ينوها في الركوع فنوها في السجود لم يجزه لانها صارت
ديانة ذمته لغوا عنها عن عملها فان قلت ما وجد الطول القاطع للفور
قلت قال شيخ الاسلام اذ اركع السجدة ثلاث آيات ينقطع الفور
ولا ينوب الركوع ولا السجدة الصليبية عن سجدة التلاوة لانها صارت

اي بان يركع في حال الصلوة
وينوي به اداء حق التلاوة
ايضا

طلب
ان من يقوم مقام
تحية المسجد

دينا عليه لغوات وقتها فلا تنافي في ضمن الغير وقال الحلو ان لا ينقطع الغور
 ما لم يتعد اكثر من ثلاث ايات وهو الرواية هذه ثم نص عن ابي حنيفة
 رحمه الله ان السجود بها افضل هكذا ذكره مطلقا في البدائع ووجه انه
 اذا سجد ثم قام وركع حصل مرتبتان بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف
 ما في بعض المواضع من انها اذا كانت آخر السورة فلا فضل ان يركع بها
 ثم يسجد لها وقام فركع كما رفع راسه دون قراءة كره له ذلك سواء كان
 الآية في وسط السورة او ختمها او بقي الى الختم آيات او اكثر لانه يصير بانها
 الركوع على السجود فينبغي ان يقرأ ثم يركع فان كان في وسط السورة فينبغي
 ان يختمها اذا رفع ثم يركع وان كان ختمها فينبغي ان يقرأ ايات من سورة
 اخرى ثم يركع وان كان بقي منها آيات او ثلثة كسورة بني اسرائيل والاستحسان
 كان له ان يركع بها في الآيتين بخلاف وفي الثلاث اختلفوا اقل
 لا يجوز الركوع بها لانقطاع الغور بالثلاث وقبل لا ينقطع وهو الاصح
 وفي البدائع الاوجه ان يفوض الى رأي المجتهد او يعقب ما بعد طويلا على ان
 جعل الثلاث قاطعة للغور خلاف الرواية عن حمزة **قوله** بغيرهم
 الركوع مقام سجدة التلاوة ان قال قلت قد قال محمد بن مسلمة ان الصلابة
 هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم
 الصلابة وفي الاستحسان لا يجوز ان يركع سجدة فائدة مقام نفسها
 فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء
 يوم آخر فصح من القياس فصح ان القياس وهو الاثر النظام هنا يقوم
 على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس يابى جواز ذلك
 لانه النظام وفي الاستحسان يجوز وهو يخفى فكان من تقدم الاستحسان
 لا القياس قلت عاتة المشايخ على ان الركوع هو القائم مقامها كذا ذكره
 محمد رحمه الله فانه قال قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل يجزئ ذلك
 قال اما في القياس فاركبته في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك
 صلوة واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد بالقياس نأخذ هذا
 لفظ محمد رحمه الله ومن هنا اشتبهت على صدر الشريعة **قوله** والركوع غيره
 ان ذلك ان تقول الكلام في تقديم القياس على المستحسن بالقياس
 اخني ووجود السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنقص
 فلما يقيم التمثيل به على ان لا نسلم ان وجه الاستحسان اقوى من وجه

القياس بل الامر بالعكس لان وجه الاستحسان يتوقف على تصور
 ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه القياس يتوقف على
 هذا وعلى ان الركوع اطلاق على السجود في النص مجازا والمجاز يقتضي العلاقة
 وعلى ان تلك العلاقة في الخضوع وانما تصلح مناطا للامر بالسجود
 وان المناط ثابت في الركوع فيصالح ان يقوم مقام السجود ولا شك
 ان ما كان توقعه على مقدمات اقل يكون اجلي عند العقل فما كان توقعه
 على مقدمات اكثر لانا لا نسلم ان القياس قد يرجع على الاستحسان بقوة
 فيه بل بلغة آخر ان ضم اليه صار لجوعهما راجعا على الاستحسان ويمكن
 اجواب اما عن الاول فبان القول فيما نحن فيه من الاستحسان وانما
 هو على التعليل لا على النص وانما ذكر النص لاثبات لجامع للاستحسان
 به وذلك غير مانع من التمثيل به واما عن الثاني فلانا لا نسلم ان الظهور
 والخفاء داير مع كثرة العلاقات وعلتها وانما هو داير مع وضوح العلاقة
 وخفاها ويجوز ان يكون العلاقات الكثيرة واضحة في نفسها فلا تفتيد
 خفاء وان يكون العلاقات الغريبة خفية في نفسها وضوحا واما
 عن الثالث فلانك اذا ادعيت وجود معنى زائد لممكن بيانه لبتكلم
 عليه والافقه سلمت اذ لا ينفك بحد التجويز العقلي الناشئ عن غير
 دليل هذا ولوقيل ابتداء في ترجيح هذا القياس على هذا الاستحسان
 بان اظهار النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة تدل على
 ان المقصود مجرد مخالفة المنكرين باظهار التواضع لانه لا يدل جريان
 التداخل فيه والركوع في الصلوة صالح للتواضع لكونه عبادة بخلاف
 خارج الصلوة بخلاف اقامته مقام سجود الصلوة لان كلامهما
 مقصود بالامر بنفسه بصيغة الجمع بينهما على ما مر فيقوم مقامه كاداء
 القيمة في باب الزكاة بل اولى **قوله** لان كل واحد منهما مقصود بنفسه
 لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا يوجب احدهما عن الاخر وفيه شيء
 فانهم قالوا القياس والركوع وسبيلتان الى السجود فالمقصود
 بالذات انما هو السجود حتى لو قدر على القيام والركوع دون السجود
 صلى قاعدا والحاصل انه علم بما ذكر ان القياس في الظاهر او هو تغيير
 حكم النص وله اثر باطن وهو حصول الخضوع والاستحسان له اثر ظاهري
 وهو العمل بموجب النص وفساد باطن وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا

قوله والعل بالجاز وهو الركوع مع امكان تحقيقه الذي هو السجود **قوله**
وهو جعل غير المقصود وهو سجود التلاوة مساويا للمقصود وهو سجود الصلوة
قوله ثم المستحسن بالقياس ان يفتى قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل
قياسا جليا سواء كان اثر اوجاغا او ضرورة او قياسا خفيا وهو ما يبرر
الفرق بين المستحسن بالقياس ان يفتى وبين المستحسن بغيره في ان الاول
يقبل التعدية الى صورة اخرى والتا لا يقبلها لانه معدول عن القياس ومن
شرط صحة التعدية ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس لما مر
قوله بخلاف الاقام لا يفتى وفي المستحسن بالاثار والمستحسن بالضرورة
قوله لانها غير معلومة اي معلولة لكونها معدولا بها عن سنن القياس
قوله ويخلف على الباقي اي المشتري لانه هو المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا
حتى يكون البائع ايضا منكرا **قوله** لان المشتري يدعي ان هذا التعليل
ليس بحجة ان نظرت الى حل الشارح وهو فتي الحان وكان المناسب
ان يقول لان البائع ينكر وجوب تسليم البائع بما اقرب المشتري من الثمن
كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيثوبه البائع على كل منها حكما
للا نكار او نقول لان المشتري يدعي تسليم البائع ثل الثمنين وهو ينكر
والبائع يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو ينكر فيجوز التالف بينهما
وان نظرت الى الثمن مجردا عن اكل فتعليل الشارح مناسب **قوله** حتى
لو اختلف القصار ورتب الثوب في الاجرة قبل ان ياتخذ القصار في
العمل يتي الحان لان كلاهما مدعيان وشكرا والاجارة مما يحتمل النسخ
بالا عذار وفي التالف ثم النسخ دفع الضرر عن كل منهما فان قلت قد سبق
ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم نائبا بالقياس من غير فرق بين الجلي
والخفي فكيف يفتى تعدية المستحسن بالقياس قلت الموعود
بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب البعير على المنكر في سائر
التصرفات الا ان صورة التالف وجهان البعير من اجماعين
لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس ان يفتى اصبحت التعدية
اليه اذ لم يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات بعين المنكر بهذه
الكيفية وهو ان يتوجه على التنازع عين في قضية واحدة **قوله** فاما بعد قبض
لم يجب اي اذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين في البذل بعد قبض المبدل
فالقياس يقتضي ان يكون البعير على البائع لان المشتري لا يشتري لنفسه

لان المدعى

شيئا على البائع لان المبيع مسلم اليه ولكن يجب بعين على البائع الا لا يحسن
للاثر **قوله** وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان والسلعة قائمة
تحت الفاء وتراوا لان لفظ التراضي الى انه بعد القبض لان التراضي لا يتصور
الا بعده وبهذا السقط ما قيل له لا يجوز ان يجل هذا الاثر على ما قبل القبض
يدل على قوله عليه السلام البيعة على المدعي والبعير على من انكر **قوله** فلا يفتى
تعدية الى الوارثين حتى لو مات العاقدان واختلف ورثتهما في المقدار
لا يتي الحان ويكون القول برثة المشتري وكذا لا يتعدى الى هلاك حال
السلعة ولا الى غير المتبائع من العقود كالنكاح لانه معدول به عن القياس
فلا يتعدى الى غير المفوض **قوله** وعند محمد بن عيسى التالف بين الورثة لان
التالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا والاخر ينكره
اذ المبيع بالتف غيره بالعين وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده فيثبت
التالف في جميع ويتعدى الى الورثة والاجارة وهو مردود اذ عقد البيع
لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالتف قد يصير بالعين بزيادة الثمن
والبائع بالعين قد يصير بالتف بخلاف الثمن **قوله** وانما لم يبين الاجتهاد في
الاجتهاد في اللغة افتعال من تحمل الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقة والمثقة
ومنه استزاع الوسع في تحصيل امر مشق وهو معنى قولهم بانه بذل الجهد
في بذل المقصود ولهذا يقال اجتهد فلان في حل امر عظيم ولا يقال اجتهد في
حل مصاة وفي اصطلاح الاصوليين وهو استزاع الفقيه وسعه في طلب
الظن بشئ من الاحكام الشرعية والاستنباط منها وهو معنى استزاع
الوسع بذل تمام الطاقة بحيث لا يحش من نفسه المنزلة عليه وهو
كالجهد وبقي الفقيه في من غيره من اصولي ومتكلم ومفسر وغيرهم
والفقيه من قام به الفقه والفقه قد مر تعريفه في اول الكتاب وبقي
الوسع في من غيره من احوال النفس وغيرها وبقي الوسع بطلب الظن
في طلب العلم والشك والوهم وبقي الشئ بالاحكام في جت
الطبائع والعادات والصناعات ونحوها وبقي الشرعية في جت
العقلية والحسية وبشارة من التبعية في جت اشتراط الاستزاع
لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها بالنقل ليس بشئ في صحة الاجتهاد
وبه قال البعض وقال الآخرون بعدم جوازها وبطلان ثمة ذلك فيما لو اجتمع
بعض الناس في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد في المادلة دون

واول هذا الحديث لو اعطى القنا
بما ادعوا الملك رجال اموال
قوس ودماءهم ولكن البيعة
على المدعى والبعير على من
انكر صدق رسول الله

مطلب
زيادة الثمن وانما جاز
في المبيع بعد العقد

ولا يخل الا في ما فيه كلفه
ومثقة
بيان معنى الاجتهاد

غيرها فدل ان يجتهد فيها فاجازته من اجازته ومنعه من منعه فامن اجازته
انه لو لم يجز التحري لزم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام
واللازم منتف للثبوت لا ادري ولمن منع ان العلم بجميع المأخذ لا يوجب
العلم بجميع الاحكام لجواز ان يكون عدم العلم ببعض لقواعد الادلة
والاجتزائي او ان ماني عن المبالغة في المحض او تشويش الفكر فلا يلزم
من ثبوت لا ادري الاجتهاد ولا يجز عن التعريف اجتهاد النبي عليه
السلام على القول بانه متعبد بالاجتهاد وان يطلق على علمه بالاجتهاد
اسم الفقه دون ما علمه بالوحي فلا يتخلل ذلك اما على قول من لم يقل
بانه متعبد فلا يرد علمه على التعريف واعلم ان الاجتهاد اعم من القياس
وهو مذهب الجمهور اذ القياس يقتضي الاجتهاد دون العكس فان
الاجتهاد قد يكون من النص والاجماع لان معناه ما قد لا يكون ظاهرا
فيحتاج الى الاجتهاد وفي صيغة العموم والاشارة والمفهوم والاقتضاء
والتعقيب وحمل المطلق وغير ذلك وقيل بمعامته اذ فان اشار اليه
الشافعي في كتاب الرسالة **قوله** ان يحوي اي يجمع حكم الكتاب اي
القرآن **قوله** اي مع معانيه جعل الراء بمعنى مع فعل القوام السببية
والمراد بالمعاني مدلولات منواته وخواص مركاته من حيث اللغة والشرع
فيقتصر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان الا ان يكون ذلك
حاصلا بحسب السليقة فلا يحتاج الى تكتبه فقال والى المعاني المؤثرة
في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغايظ ان
المراد بالغايظ الحديث وان علة احكامها وجوب النجاسة عن بدن
الانسان **التي قوله** ولا يشترط ضبطها في معنى المراد بعلم الكتاب
علم قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لا علم الكتاب لمجموعة ولا حفظ
ذلك القدر عن ظهر قلب بل المشروط هو العلم بمواقع ذلك القدر
بحيث يتمكن من الرجوع اليه على طلب الحكم **قوله** وعلم السنة بطرقها
بان يعرف متونها واسانيدھا التي وصلتها اليها من تواتر وشهرة
واحاد وجوه وقد يل الى غير ذلك مما تقدم ذكره في بحث السنة
قوله اي طريقة وشرايط واحكامه واقسامه المقبولة والمراد بوجه
ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولا بد مع ذلك من معرفة الاجماع ومعرفة
موانعها لئلا يخالف في اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام لجواز

مطل
الفرق بين الاجتهاد
والقياس

الاستدلال الادلة السمعية للجواز بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لان
ثمرة الاجتهاد فلا يتقدم والذي يظهر اشارة الكلام لعدم صحة التقليد
عند اكثرهم ومنه عند الجميع وعدم افادته اليقين بالظن المتين وكذا
الفقه لان نصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الان فهو طريق
اليه ثم اعلم ان هذه الشرايط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يقتضي
بجميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك
الحكم فقط مثلا الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع
ما يتعلق باحكام الكساح **قوله** المختار انه عليه السلام كان متعبدا بانظار
الوحي فيما لم يوح اليه ولا حسم الاجتهاد غائبا وقيل بجواز مطلقا وقيل
بالنفي مطلقا وقيل بجواز في احواف خاصة وادلة كل من هذه الاقوال
مذكورة في المطولات **قوله** وحكم الاصابة بالرائي الى الاثر الثابت
بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطأ فلا يجز الاجتهاد في القطعيات
ولاني ما يجب فيه الاعتقاد اجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب
عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم في ان
الله تعالى لم يزل في كل صورة من الاحداث حكم معين ام الحكم ما أدى اليه
اجتهاد المجتهد فقال الجمهور بالاول ولكن اختلفوا على اربعة اقوال
فذهب عامة الفقهاء ان ذلك الحكم غلبته دليل ظني لم يكلف المجتهد
باصابة لغرضه فمن ظفري فهو مصيب وله ايهان ولم يظفر به فهو
مخطئ وله ايه واحد **قوله** والحق بالنصب عطف على المجتهد بمعنى ان الحق
في موضع اختلاف واحد بالكتاب والسنة والاجماع وضرب من المعقول
اما الكتاب فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله ففهمنا بها سليمان
فان الله تعالى خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بعد اشارة الكتاب للحكم
وذلك يدل على اصابة سليمان دون داود عليها السلام والا لما كان
لتخصيص سليمان بالفهم فائدة وفي هذا النص دليل على اتحاد حكم
الله تعالى في الاحداث وان المصيب في الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين
في الواقعة الواحدة واحد وان حكمها كان بالاجتهاد ثم انما اختلفوا فيه
وان رجوع احد المجتهدين الى الاثر صحيح وان الاجتهاد الى الانبياء
عليهم الصلوة والسلام فيما لم يوح اليهم جائز وان الخطأ يجوز عليهم
بغير ان يتقوا عليه وما روى من قول داود وسليمان عليها السلام

مطل
الاجتهاد الى الانبياء عليهم السلام
السلام فيما لم يوح اليهم جائز
وان خطأ فيه يجوز عليهم
من غير ان يتقوا عليه فاعرف

خير من التناقض فيكون ان كل مجتهد مصيب في نفس الاجتهاد ابتداء في
حق العقل مع ان الحق واحد يميل لخطا والصواب وانما كان هذا الوجه هو
المحتمل لانه لا يمنع في الاقبية الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض الطالب
والاحكام مع رعاية الشرايط بقدر الوسع والطاقة ولهذا وصف الله تعالى
اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم بتعام الشناء عليه مع كونه خطا
من كل وجه بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة
الحق فلو كان خطا من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطا وللمراد
اجتهاده عليه السلام في هذه الحادثة والآن لم يكن لذلك حكم والعلم بهذا
المقام فائدة اذ لا يشبهه الى احد ان النبي كان قد اوتي علما
وحكما في الجملة هذا فيما لا ينقض فيه اما منه نقص وقصر المجتهد في طلبه فانه
يكون فيه مخطئا انما لا يجوز تخصيص العلة اي المؤثرة فان تخصيص
الشريعة جاز ذكره في الاسلام وغيره ان الفقهاء اجمعوا على ان يخلف
الحكم عن الوصف المتدعي عليه مانع بقدر في العلية واختلغوا فيما اذا
تخلف عنها المانع فقال مشايخ سمرقند كان منصور المازيدي وفخر
الاسلام وشمس الائمة ومشايخ ما وراء النهر واكثر اصحاب الشافعي
انه لا يجوز وذهب العراقيون من اصحابنا والقاضي ابى زيد وابو الحسن
الكرخي وابو بكر الرازي وما لك واحدا لمة واكثر المعتزلة الى جواز
ومن الناس من قال ان اختلف مبني على القول بعرض المعاني للمعاني
فمن قال به جواز تخصيص العلة كما يجوز تخصيص العموم ومن لم يقل به
لم يجوزده والاظهر ان ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعلية اولا
فالمانعون قالوا بذلك والجوزون منغوه وقيل يجوز في المنصوصة
دون المستنبطة وقيل بالعكس وقيل عدم الجواز في المستنبطة
المانع او عدم شرط الجواز المنصوصة اذ اثبت العلية بظاهر عام
قوله لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان الاجتهاد انما يثبت بسلامة
عن المناقضة وفاداه وخطاؤه بانتقاصه فاذا جاز تخصيص
العلة امكن الحمل مجتهدا اذا ورد عليه النقص في علية ان يقول امتنع حكم
علتي ثم مانع مما في تصويب كل مجتهد من لزوم القول بالاصح على الله
تعالى اذ الاصل في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصح والتصويب
مطلقا باطل بما قرر على محله **قوله** ولغايل ان يقول ان هذا الورود من جهة

المجوز للتخصيص وتقريره ان يقول لخصم التخصيص انما يؤدي الى التصويب
ان لو قبل منه مجرد امتنع حكم علي مانع اما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص
فلما كان لا يتيسر لكل مجتهد عند ورود النقص عليه بيان مانع للتخصيص
واجب بانما استتم بان كل مجتهد لا يقدر على بيان صالح مانع بل يقدر لان
المانع اما اثر او اجماع او ضرورة او علة صالحة وعن الثاني بان احتمال
اخطا ثابت في كل مجتهد فلا يلزم من اثبات عدم العلة في صورة النقص
عدم احتمال اخطا في الاجتهاد وعن الثالث بان الاصل في حق كل مجتهد
ان يكون مصيبا ويرى الاول بانه منع بلا سند وكون المانع ما ذكره ستم ولكن
ليس بقدر كل مجتهد على ايراد هذه المانع في موضع النص احتمال اخطا لا يجدي
نفعا اذ لا يقع به الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه يمكن للتخصيص ان يقول
النقص وان يدفع عن العلة بايراد هذه المانع لكن لم يقع عند احتمال اخطا
عند الله تعالى ومستند القول بالتصويب لا ينحصر في القول بوجوب ان
ان الاصلح لان القائل بالتصويب له مستندان احدهما هذا والثاني امتناع
تكميل ما لا يطاق والاول للمعتزلة والثاني لاهل السنة على ان لهم ان يقلبوا
بهذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا
الى عدم العلة بيقين ما يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقص ان يقول
عدمت علتي في صورة النقص لزيادته وصغر ضررها ونقصانها عنها وتخلص
عن النقص فتبقى علة على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وان ذلك قول
بوجوب الاصلح وهو باطل وليس ستمنا ان يلزم تصويب كل مجتهد لكن في حق
العقل لان حق الحكم الثابت عند الله تعالى كما روى عن ابى حنيفة رحمه الله
ان كل مجتهد مصيب وذلك لا يؤدي الى القول بوجوب الاصلح والآن كما
بهذا الزامنا واراد عليكم لانكم تايكون بالاهل السنة بالتصويب بهذا المعنى
قوله قلت التخصيص بالمنع يملزم التناقض لا يخفى على ذي بصيرة
ان هذا الجواب لا يحسم مادة السؤال اذ غاية ما فيه الفرق بين الاضافة
الى المانع والاضافة الى عدم العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون لزيادة
وصف على ما يجعل علة بان يكون علية مشروطة بعدم ذلك الوصف
فينتفي بوجوده كالبيع الغير المقيّد بشرط علة لا ملك فاذا زيد عليه ايجار لم يبق
مطلقا فانه يكتفي علة وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او
شرائطها فينتفي الكتل بانتفاء جزئها بشرط لان المركب يعدم بانعدام جزئيه

كالتجسس فانه مع عدم البرهان علة لا تنقض الوجود فغدر وجود البرهان
 لا يكون علة كما في المستحاضة وح لا يخفى على المتأمل ان في صورة زيادة
 الوصف او العلامة وجد المانع فعدم شرط او شرط فغدر وجوده تنعدم العلة
 لانعدام ركنها او شرطها لا يقال يلزم ان يكون العدم جزءا وهو باطل لاننا نقول
 بان اذا كان المانع وجوديا اما اذا كان عديميا فلا يلزم لان نقضه وجوديا
 على ان يكون المانع وانما فوات شئ فلا يلزم كون العدم جزءا العلة فقامه
 والحاصل ان العلة تنعدم بزيادة وصف او نقصانه فالجوزون يستلزم
 هذا المعنى مانعا مخصصا فيقولون انعدام الحكم بقاء العلة لوجود مانع
 وذلك تخصيص كالنقض العام بلحقة خصوصيا فينتهي نقضا فيما وراء موضع
 الخصوص ونحن نقول انعدم العلة لما ذكرنا فينعدم الحكم لانعدامها وقد
 اجواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب على تقدير اصابة الحكم لعدم
 العلة واما بيان وجه التناقض بوجود العلة وعدمها فليس نظام لانهم
 يقولون بوجودها مع عدم الحكم بل الوجود ان كونها علة تامة يقتضي وجود
 الحكم في جميع المحال والمانع يقتضي عدمه في البعض فيؤدي ذلك الى
 القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد وهو باطل ويمكن توجيه كلام
 الشارح بان الحكم لما كان لازما للعلة غير منعكس فوجودها يقتضي
 وجود الحكم وعدمه يقتضي عدمها لا استحالة وجود الملزوم بدون لازمه فيكون
 علة غير علة قيل العلة اماره فيجوز جعل الشارح اياها علة في صورة
 دون اخرى فلا يوجب بالتخلف عدم علقها ولا التناقض واجيب بان
 لانتم منع عدمها عند التخلف اذا كانت مستنبطة لغوات فلو
 العلية لعدم ترتيب الحكم عليها بخلاف الثابتة بقطعي ولا يتحقق كونها
 اماره لا يترتب الحكم عليها على اننا منع كونها اماره بالنسبة اليها كما مر
 ولا يقال المراد بالعلة الباعثة ويصح التخلف مع وجود الباعثة لاننا نقول
 لا يكون من تخصيص العلة في شئ فانهم واجيب عن ايضا بان الاطلاق
 على صدق المجتهدين يمكن بالنظر الى ما سوى صورة النقص واعتبار
 علة فيه فان نقص شئ او زاوية صورة النقص كان حادقا والافق
 نقص بخلاف دعوى التخصيص فانه اذا قال علني كانت تقتضي ذلك
 لكن منع عنه مانع كان قوله يقتضي في خبر السراغ ولم يكن الاطلاق على
 الاقتصار مع وجود النقص فتدبر **قوله** لغوات ركنه وهو الامكان

المظلة
 ٢٦٤

عن المظلة بحصول المانع وهو وصول القوط الى جوفه **قوله** حكم هذا
 التعليل اي المقتضي فساد الصوم بغوات الركن **قوله** شر اي في صورة الشبهة
قوله مع بقاء العلة لا نسب ان يقول فانه وهو قوله عليه السلام فانما
 اطعمت امره وسماك فانه مبق للصوم مع قيام العلة المغترة للصوم **قوله**
 ونحن نقول بعدم عدم العلة ان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس من باب
 اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبق
 على العدم الاصل لا يشرى الى قول الاصوليين عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
 قلت نعم لكن المصنف في العبارة يكون ذلك امرا مشهورا عند
 اولئك اذ ارادته في العلة يلزم تخصيصها **قوله** فسقط عنه معنى اجنبية
 حتى صار ما صدر عنه حقيقة معدوم ما شرعا وللشارع ان ينزل الموجود
 معدوم ما والمعدوم موجودا **قوله** لبقاء ركنه ان قلت كيف يبقى الشئ
 ما وجود ما يضاف وينافيه وهو الاكل قلت ابن ابي من اول الحديث
 وهو قوله عليه السلام ثم على صومك فلو لم يبق صوم الناس لم يكن
 لقوله عليه السلام ثم على صومك فائدة على اننا نقول الاكل علة للمظنة
 بجعل الشارع اياه علة فانه في صورة الشبهة لم يجعل علة فيبقى ركن
 الصوم لا يخالف فان قلت قول المصنف ان فعل الناس منسوب الى صوم
 الشارع مسلم لكن اشر ذلك في رفع الحكم وهو الاشهر لان رفع حقيقة الفعل
 لانه موجود حشا ومشاهدة والا مكان لانكار المحسوس فيلزم التخصيص
 قلنا سلمنا ان حقيقة موجودة لكن لاسم ان جرد الفعل علة فلا يلزم
 التخصيص لعدم العلة او لوجود المانع **قوله** كذا في جامع الاسرار شره المانع
 يعني قل بني في جامع الاسرار على البناء للفاعل لانه قال فيه بني من اجاز
 التخصيص فن اجاز فاعل بني ويقسم من غير تعيين لاصنافه الى
 الموانع بالنصب مفعول بني **قوله** والاولى ان يتواءم بني على صيغة المجهول
 ويرفع يقسم على النيابة لعدم اختصاص هذا التقسيم عن ذكر لانه يقسم
 للمانع من حيث هو لا للمانع للحكم مع وجود علة لانه مشتمل على ما هو مانع
 للعلة بعضها فضلا عن الحكم **قوله** مانع يمنع انعقاد العلاقة في نفسه
 كبيع الحر لانه ليس ببال والبيع مباداة المال بالمال فلا ينعقد البيع
 فيه ولا يلتزم الايجاب بالقبول لوجود المانع المغترة للمالية المحل وهو
 الحرية **قوله** ومانع يمنع تمام العلة عن الانعقاد ولهذا يبطل بوجه ولا يتوقف

مطلب

اي الملك

على اجازة الوارثة ولا يمنع اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافة
 البيع الى مال الغير يمنع العلة دون انعقادها في حق المالك لعدم ولاية
 الغير على المحل بغير اذنه وان تم العقد في حق العاقد ولذا الواجزة المالك جاز
 ولو ابطل ليطل بخلاف من يارث العقد مع فصول حيث يلزم العقد من جانب
 ويتم حتى لا يكون له اختيار بعد ذلك الا بطلان او بعد روثه او بوجوب عيب
 ولا للمضولي نفسه حتى لا يكون له ولاية ابطاله بعد الانعقاد قبل الاجازة
 كما هو كذلك بعدها فعلم انه منعقد في المالك انعقادا غير تام وفي
 حق المباشرة انعقادا تاما **قوله** يمنع ابتداء الحكم وثبوت عقيب الاجاب
 والقبول في حق من هو له بدل ان يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة
 ورثته ولا يمنع اصل الانعقاد **قوله** اي كالمختيار الثابت بالشرط ليس
 في حل عبارة المتن بهذا كثر فائدة **قوله** فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك
 حتى لا يخرج البدل عن ملك من لا اختيار الى ملك صاحبه وانما يمنع الحكم
 باختيار لتعلق الثبوت بسقوطه **قوله** يمنع تمام الحكم اي دون ابتداء **قوله**
 كاختيار الروثية فان البيع صدر مطلقا عن الشرط فوجب الحكم وهو الملك
 لكن لم يتم لعدم الرضا به عند الروثية **قوله** بدون قضاء او رضاء اي لعدم
 التمام **قوله** كاختيار العيب فانه اختلفت مراتب هذه الاختيارات لان
 خيار الشرط في البيع يدخل على الحكم دون السبب وهو البيع لا عرف
 فيتعلق بالشرط وهو معدوم قبله فآثره في منعه ابتداء واما خيار الروثية
 فلان البيع موجب للملك لكن مالا يتم الرضا بدون الروثية ولم يتم الملك
 الا بها فكان مانعا من تمام الحكم لامن ابتداء واما خيار العيب فلانه
 حصل للسبب والحكم تمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الروثية لكن على
 تقدير الاطلاع على العيب دفعا للضرر عنه فكان مانعا من لزوم الحكم
 ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع قبل القبض في خيار
 العيب لانه تفريق للصيغة بعد التمام وهو جائز وفي خيار الروثية
 لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك لا يجوز فان قلت
 هذه الاشياء الى الفرق بينهما بعد القبض والمدة في الفرق بينهما مطلقا
 قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل القبض فلان
 المشتري في خيار الروثية لا يتمكن من النسخ قبل القبض بدون الرضا
 او القضاء بخلاف خيار الروثية فانه يتعدى بالرد بلا قضاء ولا رضاء

مطلب
 احكام الاختيار
 الثلاث

مطلبا

العلل قسمان طردية ومؤثرة والاجماع بالطردية عندنا باطل ووجوب وفهنا اربعة
 القول بالموجب والممانعة وفاد الوضع والمناقضة

مطلبا هذا ولو جعل المصل قسام الموانع اربعة وجعل خيار الشرط والعيب
 مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من النسخ فيها كما فعله القاضي ابو زيد
 لكان اوجه **قوله** لان العلة الطردية ليست بعلة شرعا العلة الطردية هو كل
 وصف اعتبر علة له وراى الحكم مع وجوده عند البعض ووجوده عند
 عند البعض من غير نظر الى ملائمته وثبوت اثره في موضع بنص واجماع
 والمؤثرة ما ظهر اثرها بنص واجماع في موضع من المواضع وهي اخق
 من الطردية مطلقا اما على قول من شرط اثرها بنص الانعكاس في
 العلة فبينهما عموم من وجه لان الانعكاس ليس شرط في المؤثرة فيغير
 الطردية في عدم التأثير ويختصان في المؤثرة الطردية والمراد بالانعكاس
 انه كلما انقضت العلة انقضى الحكم ومعنى الاطراد كلما وجدت وجده
قوله لا يجرى فيها المناقضة وفاد الوضع بل يجرى في الطردية **قوله**
 القول بموجب العلة انما قدم بموجب العلة لانه يرفع اختلاف تسليم موجب
 علة فهو احق بالتقديم اذ المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة
 ثم قدمت الممانعة على الباقيين لان المنع اسهل منها ثم قدم فاد
 الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة محل مجلس وهذا انقطاع كلي
 قلت ولم ادر ماذا عاينهم الى ترك المعارضة هناك ان العلة الطردية
 ينافي مع بها العلة الطردية المؤثرة كانهم ظنوا ان الطردية تندفع لاحالة باحد
 هذه الطرق وحي لا يحتاج السائل الى الاستغفال بها **قوله** وهو التزاما يلزم
 العلة اي قبول السائل ما يوجب العلة بتعليقه وهذا معنى قولهم هو
 تسليم ما اتخذوا المستبدل كماله دليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم لثنا
 فيه واعلم ان القول بالموجب يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم العلة
 بتعليقه ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمة مع انه لا يكون محل النزاع ولا
 ملازمة اما يصح عبارة العلة كما اذا قال القتل بالثقل قتل بالثقل
 غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالثقل فيجيب بان النزاع ليس عدم
 المناقاة بل ان ايجاب القصاص وانما محل المعترض عبارة على ما ليس
 بمراوده كما ان مستبدل التلخيص المسح وتعيين النية فان العلة يريد
 بالتلخيص اصابة الماء محل الغرض ثلث مرات وبالتعيين تعيين
 قصد تامين جهة الصايم والسائل محل التلخيص على جعله ثلثة امثال
 الغرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصايم او بتعيينه بتعيين الشارع

القول بموجب العلة

مطلب
 معنى الانعكاس
 والاطراد

حتى لو صرح المعلن بمبراه ولم يقل كيف القول بالموجب بل يتعين الممانعة
 الثاني ان يلزم المعلن بتعليقه ابطال ما يتوهم انه ما خذ الخصم بما لازم
 السائل موجب دليله مع بقاؤه نزاعه في الحكم فتبين ان ذلك ليس لما خذه
 كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباة وتناول موجب
 الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحق بمنزلة الابرار فاستطاع
 الضمان والثالث ان يسكت المعلن عن بعض المقدمات لشهرته
 فاسئل باسم المقدمة المذكورة وينبغي النزاع في المطلوب للنزاع
 في المقدمة المطوية وربما يحل المقدمة المطوية على ما ينبغي من المقدمة المذكورة
 فقبض حكم المعلن فيصير قلبا كما في مسئلة غصب المرافق فان المعلن يريد
 ان الغاية المذكورة في الالة غاية للفعل والغاية لا يدخل تحت المعنا
 فلا يدخل المرافق في الفعل والسائل يريد انها غاية الاستحفاظ فلا تدخل في
 الاستحفاظ فتبقى داخلية في الفعل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منها
 فتأمل **قوله** فان سلمت هذا لم يبق خلاف هذا الوجه او رده الفاضل
 السمرقندي في حاشيته على التحقيق ولم يجب وتامة فان سلم هذا
 فكيف خلاف والا فكيف يسم موجب تعليقه **قوله** فتأمل في الجواب
 لمولانا عبد العزيز صاحب التحقيق وحاصله ان الخصم ان اطلق النية
 ولم يقبضه بالقصد دفعناه بموجب العلة وان يقبضه بالقصد دفعناه بالممانعة
 وهذه السوال وجواب تيشي في الامثلة ايضا فلا تغفل **قوله** الممانعة
 وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلن من مقدمات الدليل كلها او بعضها
 من غير اقامة دليل عليه وقيل هي امتناع السائل عن قبول ما ادعيه المعلن
 من غير دليل وهو اعم من الاول شمول منع الحكم ولذا عرفنا غالب
 شراح الاصول بالثاني وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات
 في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالعقل يدعي لزوم الحكم الذي دام
 اثباته على السائل والسائل متردى عليه فكما ان سبيله الانكار فلا ينبغي
 لنا ان نتجاوز الى غير هذا الا عند الضرورة ... اصحاب الطراد الى
 القول بالاثبات لان السائل لما سلم ما ذكره من غير اقامة الدليل ولا دليل
 يقبله سوى بيان الاثر اضطر المعلن الى اثباته ليتمكن الا اقام على الخصم
 وانما قدمه على الباتين لان المنع سهل منها **قوله** كقول الشافعي
 في كفارة الاغتفار الى هذا امثال منع ثبوت الوصف في الفرع والاصل

ممانعة

أي ساس طريقا سائلا في المناظرة

بموجب الزنا والفرج كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف
 العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر
 فساد ما قيل ان هذا امثال يمنع نسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب
 الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالانظار **قوله** بل الكفارة متعلقة بالانظار
 بدليل الوجه ما سببا لا يفرض صومه وان كان الوطن زنا يوجب الحد ولو
 جامع ذكرا يفسد لوجود الفطر وان كان الوطن حلالا وهذا لان الجماع
 آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل بالالة كما في الجرح فان من جرح
 انسانا ومات الجرح يجب العقاص ولا يتعلق وجوبه بالالة بل يتعلق
 بالجرح الحاصل بالالة ففرضنا انها متعلقة بالانظار على وجه الجنائية وهذا
 الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فنثبت الحكم بكل
 واحد وعند هذا يضطر الخصم الى بيان خوف المسئلة وهو الغطر بالجماع
 يكون فوق الغطر بالاكل والشرب في الجنائية فلا يكون الخاف قتيلا
 ولادلالة لعدم المساواة قلنا لان سلم ان شهوة البطن تقضي الى
 الهلاك ولهذا رخص تناول المحرمات عند الضرورة بخلاف الفرع ولان
 الصوم يضعف شهوة الفرع ويقوى شهوة البطن فكان ادعى الى الزاوية
قوله او في صلاح الوصف لان الوصف انما يصير حاصلا للعلية
 بالملازمة والتأثير في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر اثره منع من ان يكون
 دليلا كالجرح لما كان سببا لوجوب العقاص بوصف السراية فقبيل
 بثوت هذا الوصف لا يجب العقاص فان قال بخصم الاثر ليس بشرط
 بل الطرد عند حجة بدون التأثير فلا حاجة الى بيان التأثير فنقول انك
 لا تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدون التأثير
 حجة عند خصم لا يصح الاحتجاج به عليه اليه اشارة الاسلام ان
 المراد من صلاح صلاحه للعقل به وذلك بموافقة للعقل المنقولة عن
 السلف ومناسبة واهل الطرد يوافقوننا في اشتراط الصلاح بهذا
 المعنى دون الاول **قوله** قلنا لان سلم ان وصف البكارة صلاح لاثبات
 الولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر بخلاف تعليلنا الولاية بالصغير
 فانه ظهر له تأثير للضرورة والعجز عن الصغير والصغيرة بنقض الشارع هذا
 تتم بعض الشراح هذا المثال بما ذكرناه واعتبره بان البكر البالغة عايزة
 ايضا لعدم ممارستها امر النكاح وحال الرجال واجب بان لا نسلم انها

عاجزة فان لها ايا كاملا يحصل به الموقر بالمصالح بالتأمل والتفحص
والسؤال ومشاهدة احوال الناس في امور النكاح من غير ممانعة
بجلاف الصغيرة ولا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا
عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص
بالقياس بل تعم الادلة ولهذا لم يخل غاب شرح الاصول بهذا
المثال وان اوردته بعضهم بصيغة قبل ومما مطلوب في هذه القام
قول الشافعي في البنت الصغيرة ترضي مشورتها فلا تنكح الا برأها
كالبنات البالغة ونحن لانسلم صلاحيته هذا الوصف لكونه مناطا
لحكمه بل انه وره ان يقول له ما تعني بقولك لا تنكح الا برأها
اريا قايما في الحال ورأيا منتظرا صدوره في الحال وانهما كان قال اعني
رأيا قايما في الحال لم يوجد في الفروع وان قال اعني رأيا منتظرا لم يوجد
في الاصل لان المانع في البالغة الرأي القايما لا المنتظر والوصف
اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفروع لا يكون صالحا لافادة الحكم
المطلوب **قوله** او في حكم الممانعة في نفس الحكم هي منع حكم الثبوت
المدعي في الاصل او الفروع بان يقول بعد تسليم صلاحية الوصف للعلة
لانتم ان الحكم ثابت فان قلت التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفروع
فتحكم فيه يكون منع المدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجبا
عند اهل المناظرة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفروع فيكون
منع المدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجبا لتحقيق شرط
القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفروع **قوله** فنقول
لانتم ان التثليث مسنون في الفصل بل السنة فيه التثليث
بعد اتمام الغرض لان السنة هي اكمال الغرض في محله بالزيادة على المقار
المعروض من جنس كما في اركان الصلوة الا ان الغرض في الفصل
لا استوعب محله صير الى التكرار ليكون ضربا من التكميل وفرض المح
لم يستغرق محله فامكن تطويله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه
فلا يصار الى التكرار واعتراض بان يجوز ان يكون السنة في بعض الفروع
المطوّل وفي بعضها التكرار ولا يخفى ان المناسبات في القيام و
الغزاة والتطويل لزيادة المحضوع وفي الفصل التكرار لزيادة
النتي واجيب بان هذا لا يدفع الممانعة المذكورة فان السائل منع

فانها ليست ذات رأي كامل
تتمكن من معرفة ملك الامر
فيكون عاجزة

في الاصل وهو المتعبد

كون التثليث سنة في الاصل فنقوله جاز ان يكون كذا لا يدفع ما ذكره
قوله لاحقا ان المناسبات كذا وكذا منكم ولكن تلك المناسبات باعتبار
ان التكميل يحصل بذلك المناسبات اذ التكميل في القيام والقراءة بزيادة
المحضوع وذلك بالتطويل وفي الفصل بزيادة النقا وذلك بالتكرار
فالتمثيل هو المقصود دون نفس التطويل والتكرار **قوله** اي بان يمنع
اضافة الحكم الى الوصف بان يقول ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل
يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر والفرق بين الممانعة في نفس الوصف
والممانعة في نسبة الحكم اليه ان الاول في منع تعلّق الحكم بالوصف
في الفروع مع تسليم تعلّقه في الاصل في الاصل والتثني منع تعلّق الحكم
في الاصل بالوصف وهذه الممانعة اعم من الممانعة في الصلاحية لان
منع الصلاحية منع تعلّق الحكم به من غير عكس وقد يمنع الصلاحية عن وجه
جعل علة في الفروع وهذه مختصة بوصف جعل علة في الاصل **قوله** مثل
ان يقول الى الشافعي ومثل ايضا يقول الشافعي النكاح ليس بمالك
فلا يقبل فيه شهادة النساء كالحود والاذن لا يقبل على اخيه عند
الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن القم قلنا لانتم ان عدم قبول
شهادة النساء في احد وعدم ما ليهما بل لان احد ود ندرى بالشهادتين
ولانتم ان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرية
المحومة للنكاح وكل تعليل يكون بعدم وصف او عدم حكم يبطل هذا
الاعتراض لان عدم لا يصلح علة **قوله** وفي الوضع هو حال قياس
موضوع على خلاف مقتضى ترتيب موضوع الادلة وقيل هو عبارة عن
كون العلة معتبرة في نقبض الحكم بنقض او اجماع وقيل هو ان لا يكون القياس
على الهيئة الصالحة لا اعتباره في تركيب الحكم كمن قلنا التضييق في التوسع
والتخفيف من التعليل والاثبات من النفي وبالعكس وقدمه على
المنافضة لانه اقوى منها في الدفع اذ المناقضة محل مجلس يمكن الاحتراز
عنه في مجلس آخر يجواب عن النقض او بزيادة قيد يدفع به النقض
بجلاف فاد الوضع فتف القواعد التي بني عليها المحجب كلاما اصلا
فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه **قوله** وهو عهد عاصم لا فاطما فيه
شيئا فان الفقرة التزمت موجب السلام لان نفي وهو اختلاف الدين
وقد لا يصلح التي لاثبات حكم وموجب يصلح كثيرا فانه غير موجب للعتق

فادوضع
وهو حاصله انه لا يكون الوضع على هيئة
الاقية الشرعية المنجزة

بل الملك والملك موجب العتق واجيب بان الشيء تابع له وهذا ما يصلح
 سبباً لاثبات حكم اذا كان مترتباً على ذلك الشيء لئلا يلزم من ذلك
 موجب المرتب على الشيء امر آخر كما في شره القوي اذا لم يكن مترتباً عليه
 بل يترتب عليه تقيضه فلا يصلح جعل موجب سبباً لذلك الامر وجعل اختلاف
 الدينين سبباً للفرقة لك لانح لا يترتب على الاسلام موجب **قول**
 هو يخالف الحكم عن الوصف المدعى علة اي سواء كان المانع اولاً عند
 من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوز به يخلف الحكم عما ادعاه
 المعلق علة للمانع اعلى ان هذا تعريف للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة
 عندهم فهي منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونها فللمناقضة عند
 الاصوليين اي النقض وعند اهل النظر المناقضة غير النقض كما ذكرناه
 ثم المناقضة مرهوبة الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
 من غير تعيين وتختلف الحكم بمنزلة السند ولتقابل ان يقول تعريف
 المناقضة بخلاف الحكم تعريف بالمناظرين وهو لا يصح كما لا يصح بالاعم والاضيق
 وذلك لان النقض صفة التناقض وتختلف صفة الحكم فلا يصح تعريف احدهما
 بالآخر فالأقرب ان يقال هي منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه وانما
 المناقضة لا تختص بالتخلف المذكور بل هي عبارة عن منع الدليل بان يقال
 هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما التخلف الحكم المذكور عنه اولاً
 لاستلزامه فساداً او علة في وجه كان ثم المناقضة تلحق اصحاب
 اللطو الى القول بالاشارة الى الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك
 المجيب لما انتقض بما اورده السائل من النقض لا يجبه المجيب بذكر من
 انخلص عنه ببيان الفرق وعدم ورود نقضه ولا يتحقق ذلك
 الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى المؤثر **قول** انه استفهام
 على سبيل الانكار اعلم ان حقيقة الاستفهام طلب الفهم وقد خرج
 ادلة الاستفهام عن معناه الحقيقي فرد لمعان على التجوز منها الاجابة
 وهو ان ما بعده غير واقع وان مدعيه كاذب نحو انما صفيكم ربكم البنين
 واتخذ من الملائكة اناثاً فاستفهام الربك البنات ولا هم البنون فسمي
 هذا استفهاماً واخلاقهم ايجب احكامهم فعيينا بخلق الاول قال بعض
 المحققين من النجاة ومن جهة افادة هذا الاستفهام نفى ما بعده لزوم
 ثبوت ان كان منقياً لان نفى النفي اثبات ومنه اليس الله بكاف عبده

مناقضة

الاستفهام
الانكار

وله اعطف ووضفنا عنك على المشرح لك ولو كان في معاشرة مثله لم
 يجدر بينهما فوى ووجرك ضالاً لم يجعل كيدهم في تضليل وارسل عليهم ومنها
 الانكار التوخي وهو يقتضي ما بعد الاداة واتع عكس الباطل وان فاعله يلزم
 شرعاً وعقلاً نحو انفعاله تبعه دون ما يتخون ومنها التفسير ومعناه حمل المنيح
 على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده نبوته او نفى تقوى في التفسير
 بالفعل نحو اضربت زيداً وبالفاعل انت ضربت وبالمفعول ازيداً اضربت ومنها
 التهمك وهو اوجه الكلام على ضد مقتضى الظاهر استهزاء بالمخاطب نحو اصلوك
 تاركاً انترك ما يعيداً واناخذوا منا مثلنا بالهزة لانها اصل ادوات الاستفهام
قول فيضطر الى الرجوع الى يضطر المعلق عند ذلك الى بيان وجه المسئلة
 الى المعنى التقوي المؤثر الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق لان الطرد الذي
 هو بين تمسكه لما انتقض لا تجد منه خلاصاً الا بالعدول الى بيان المعنى المؤثر
 قبل هذا اذ لم يجعل ذلك انقطاعاً كما هو منزه البعض وسامحه فيه
 السائل اما اذا لم يسأل في ذلك بان يقول انك احتجت على ما
 طرأ من هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اورده فلا يصح منك بيان
 التأثير والشرع في النزاع في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن جهة الى اخرى
 لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منك ولتقابل ان يقول لان تم
 ان دفع نقضه لا يمكن الا بالعدول الى التأثير للمعلق بان يقول الطرارة
 تعلق بالطواطي او بالاشارة على الطرارة عن احداث وعلى الطرارة
 عن الحث ومرادنا ههنا الاول فلا يرد ما ذكرنا نقضاً ويمكن ان يجاب عنه
 بانه المراد لا يدفع الا بالير **قول** بان يقول كل واحد منها طرارة حكيمه غير معقول
 المعنى بل ثابته بطريق التقييد لان معنى التطهر بارز الى النجاسة وليس
 على اعضنا والمتوضي نجاسة فزال بهذه الطرارة لانها طارئة حقيقة
 وحكما به لئلا يلزم له لوصلي وهو حامل محدثا جازت صلوة ولا يتحقق
 الماء بلا قارها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعاً للصحة الصلوة
 عنه عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعها واذ اثبت اذ امر تقييداً
 كان مثل التيمم لان معنى التقييد في التيمم في الالة وفي الوضوء في
 المحل فيشرط فيه النية كالتيمم حقيقة لغية التقييد بخلاف تطهير المنيح
 فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء فوى اوله **قول** بناء
 على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المصنف بها جميع البدن يقال

اعلم ان طريق دفعها قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا ووجه كل منهما
 اربعة اما وجه الدفع الصحيح فالمانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر
 ثم المعارضة واما وجه الدفع الفاسد فالفرق بين الاصل والفرع بعلته انتهى
 تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع والمناقضة وفساد الوضع ووجوب الحكم
 عند عدم العلة **قوله** فليس للسائل المراد من السائل من نصب نفسه
 لغنى الحكم وبالمعلل من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقبل المعلل هو المحقق
 في الموضوع باقائه المجزئ ومن السائل حافظ وهذا خلاف لما هو المتعارف
 بين المتقدمين في صناعة الجدل اذ المتعارف بينهم ان ناقض الوضع باقائه
 المجزئ سائل وحافظ معلل والمراد من الوضع ما يكون معتقدا او ملتزمنا
 كالمذهب المتخلف وقبل المعلل هو الذي يدعى النسبة الحكمية بين الشيئين
 اما الجوابا وسلبا والسائل هو الذي يناقضة ويعارضه **قوله** فيها بعد المناقضة
 يعني ان ليس للسائل في دفع المعلل المؤثرة اذ اوردت عليها طريق من
 طرق الممانعة فاذا اوردت لم يكن له طريق واعلم ان ظاهرا كلام المصنف ان القول
 بالموجب لا يجري في العلة المؤثرة بل يختص بالطردية وانت خبير بان حاصل
 بالموجب دعوى المعتض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا
 مما لا اختصاص له بالطردية ولا ينبغي حريان المعارضة في الطردية ايضا بل هي
 فيها اظهر **قوله** التي هي اساس المناظرة اعلم ان الممانعة منع مقدرة الدليل
 اماع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه والمراد بمقدرة الدليل
 بعض المقدمات او كلها والمراد بالمقدرة هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل
 سواء كان من جهة المادة او من جهة الصورة ولما كان القياس مبنيا
 على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع
 وتحقيق شرائط التعليق بان لا يغير حكم النص ولا يكون معدولا به عن
 سنن القياس وتحقيق اوصاف العلة من التاثير وغيره وكان للمقترن
 ان يمنع كلاما من ذلك بان يقول لاسم ان ما ذكرت من كون الوصف
 علة اوصافا للعلية وهذه ممانعة في الاصل والفرع ولو سلم فلان اسم
 وجودها في الاصل او في الفرع وهذه ممانعة في الاصل والفرع ولا يتم
 تحقيق شرائط التعليق ممانعة في اوصاف العلة واختلاف في قبول
 الممانعة في نفس المجزئ والصحيح قيد لها لاحتمال ان يكون المجيب
 منتكبا لا يصلح دليلا كالطرد واستصحاب احتمال وكالتعليق

حل شريف

بيان الممانعة
 وثلاثة

ممانعة

بالعدم واعلم ان الممانعة في نفس المجزئ هي اساس المناظرة لعموم ورودها
 على القياس اذ قل ما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع للعلة في التقضي
 عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها اجاب في طول القال والقييل
 ويكثر الجواب والسؤال فلا ينبغي للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند
 الضرورة **قوله** الا المعارضة فان قلت قد ذكرتم ان الاعتراضات الصحيحة
 اربعة اوجه قلت المعارضة تنقسم الى اربعة الثلثة القلب وكسرة المعارضة
 الخاصة على ما يتك بيانها نصار مع المعارضة اربعة في القسمين قلت
 وهذا المحصر يناقض ما ذكره صاحب المغني في حواشيه اذ اثبت ما ادعاه
 المجيب بعلته مؤثرة في تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة
 ان امكنه والتبني رحمه الله ذكر انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما
 ذكره الامام في الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى ان التاثير اذا ثبت
 للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن
 ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن
 تسليم ما علة الخصم مع بقاء اختلاف مع انه اقرب الى الممانعة في المعارضة
 كان اولى في الذهاب الى المعارضة التي هي اسوأ احوال السائل **قوله**
 وهذه الاوالة المقام مقام التعليق لا الواو فكان المناسب لان هذه الاوالة
 لا يحتمل التناقض وفساد الوضع فلا يحتملها التاثير الثابت بها لان في
 مناقضة وضعها مناقضتها وفساد وضعها بخلاف المعارضة فانها
 يقع صورة بين النصوص انفسها بجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا يقع بين
 العلل المستنبطة بما هو عليه الحكم في الواقع واعلم ان المصنف تابع القاضي
 والشيخين في جعل المناقضة وفساد الوضع على العلة المؤثرة اعتراضا
 فاسدا وفي جعل الممانعة اعتراضا صحيحا واعتراض عليهم بانهم ارادوا
 بفسادها الفاسد قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض
 بالممانعة لما صح لاحتمال ان يكون الوصف مؤثرا صح بها ايضا للاحتمال
 وان ارادوا فسادها بعد ظهور الاثر وصحت الوصف فلم ولكن الممانعة
 بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان التاثير لا يثبت بدليل يجمع عليه لم يبق محل
 الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه بالترام الشق
 الاول والفرق بينهما وبين الممانعة انه لا يثبت بالدليل تأثير الوصف
 تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها

اي المجزئ التي يذكرها المجيب
 اوجه اسم لانه

فصل

طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يبين ان ذلك
الطلب كافيا وما في هذا الجواب من التحمل بالانحياز على ذوي الهوى وكان
هذا الاعتراض انما نشأ من حمل كلام السلف على خلاف مرادهم لان
هذا المعترض واهل انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفاد الرضخ ان
الممانعة اعترض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وبما فاسدان
بمعنى انها لا يسمعان منه ولا يشغل بمجواب عنها ولكن للمجيب
ان يقول هذا الاعتراض فاسدا لا اسمع منك ولا التفك انك
فبني على وجه ترميده وليس مرادهم ذلك والالكان قولهم بعد ذلك
وتصور مناقضه يجب دفعه بوجوده اربعة تناقضا بل النظام انهم لا يفرقون
بين الممانعة والمعارضة وفاد الرضخ والمناقضة ان كل واحد منهما
ما يسمع من السائل ويجب على المجيب المخلص عنه **قوله** الى ورود نقض
صورتي لان الناقض الحقيقي لا يتصور لما ذكرنا ان التأثير ثبت بهذه
الادلة وعلى لا يحمل التناقض الحقيقي فكذا التأثير الثابت بها ولكن اذا تحمل
باعتدال السائل مناقضة يجب دفعه بطريق اربعة الاول الدفع بالوصف
بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودة في صورة النقض الثاني بالمعنى
الثالث بالوصف بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو
التأثير موجودا في صورة النقض الثالث بحكم بان يقول ليس الحكم
المطلوب بالوصف متبعا فاعنه الوصف في صورة النقض بل هو موجود
فيه لكن لم يظهر لوجود المانع الرابع بالنقض المطلوب بالتعليل بان يقول
ان ذلك ليس لغرضنا كما سنبينه ان شاء الله تعالى بخلاف العلل
الظروية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة
اولا اطرد مع النقض **قوله** وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصبر خارجا
واما قوله فبعد دفعه بالحكم هذا النوع من الدفع مما يستقيم على قول من جوز
تخصيص العلة قال صاحب التحقيق في الكشف انما اوردا في هذا القسم
في هذا الباب مع انكار تخصيص العلة اتباعا لامام القاضى الى ان يرد فانه
اورده في التقويم على هذا الوجه لكنه ليس بصحيح به ليل لانه قد ذكر في شرح
التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يستقيم عن القول بتخصيص العلة
وانه لا يجوز فوفنا ان منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكار تخصيص العلة وتخصيص
ان السائل لم اورد نقضا على الوصف الذي جعل المجيب علة بان قال هذا

الوصف موجود ولا حكم له في صورة كذا انقال المجيب الوصف الذي هو علة موجود
موجب للحكم لكن تأخر المانع فلو جعل المانع دليلا لعدم في هذه الوجوه وان حكم
عدم لعدم العلة لم يبق هذا دفعا بالحكم وصار دفعا بالوصف الذي هو القسم
الاول وحاصله ان الحكم يستلزم عند عدم العلة وقد اعترض بان هذا
الدفع يستقيم على قول من لم يجوز تخصيص ايضا وان العلة معدومة وامتنع
الحكم بعدها وهو مدفوع بما ذكرناه اذ هذا الكلام ان يتأتى بالقسم الاول
وهو الدفع بالوصف والمسائل الخرجية حتى يتأتى هذا الدفع على قول كثر
مخبره على الدفع بالحكم وقد خل في الدفع بالوصف والكلام في هذا القسم دون
ذاك والى ذلك بذلك اشار في الاسلام وشمس الائمة في اصولها
فتأمل **قوله** ثم بالمعنى الثابت الى قوله فان الخارج النجس انما صار حذو ثابعا
انه مؤثر في نجس ذلك الموضع فيه بحث اذ لا تتم ان احدثته باعتبار
النجس فان النجس والنجس غير نجس مع كونهما حدثين وعند بعضهم من المرأة
والمنى حدث غير نجس وجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان احدثته باعتبار
النجس فان قيام النجاسة بالمحل اثره اقصا فيهما عقلا وذلك لا يتصور
فيما يكون من بدن الانسان الا بالزوجة فغرضنا ان المؤثر في ايجاب التطهير
هو خروج النجس ثم بعد ذلك اذ لم يكن على الخارج النجس والنقي خارج نجس
لانما عنه عن محل النجاسة واقبال شئ من النجاسة وراثة ايجاب التطهير
اذا كان الموضع الى موضع خروج رطبا على ما قيل ولهذا لم يكن الرجح الخارج
من الارحليل وقبل المرأة حدثا والنجس سببا للخروج فاقسم مقامه ولهذا لم يكن
النجس قائما او قاعا حدثا ومن المرأة ان كان سببا للخروج غالبا فوجوده
عندنا والافلا والمثلي نجس عندنا فلابد وعلينا نقضا وانضم ان لم يقبل
يلزم عليه بالدليل **قوله** وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع قيل عدم وجوب
غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة لانه غير نجس كما في سائر الجراحات
واجيب عنه بانا فوضن الكلام فيما منه الفصل كالدماء قبل وسائر
المستترات ومع ذلك لا يجب غسل ما في رءوسه ولم يتجاوز عن رأس
الرجل ولم يسل ايضا وانما سمي باديا لاجل ان كل تحت جلدة رطوية
نجاسة وفي كل عرق دم يظهر ان عند زوال الحائل كمن كان في خيمة مستترا
فاذا رقت كان ظاهرا وباديا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الخيمة
قوله ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ليعلم ان المكلف من الخروج عن عهده

ما كلف به من اداء الصلوة والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لما منع
كالبيع بشرط اختيار وتأخر الحكم عن العلة لا يكون مناقضة وهذا النوع من الدفع
انما يستقيم على قول من يجوز تخصيص العلة فاما على قول من لم يجزه فلا يتأتى
هذا الدفع على مذهبه **قوله** لكان النفع في الفاعل لا يصل المراد بالنفع الدم وبالأصل
القول **قوله** واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الممثل عليه
الدليل والمراد بخلاف مدعى الخصم انما يتأخر عنه وينافيه لا على معارضة على ان
وجه كان وقيل على منع الحكم مع تسليم دليل المستدل وصورتها ان يقول
السائل الممثل ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم ولكن عندي ما يدل
على خلافه فان قلت فينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان
مدلول الخصم قد ثبت تمام دليله قلت على ما في المعنى في تمام الدليل ونفاذ
شهادته على المطلوب حيث قول ما يمنع ثبوت مدلوله ولا كان الشروع
فيما بعده تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف
الانكار الى موقف الاستدلال **قوله** وهي نوعان في اعلم ان دفع المعارض
في المدلول اما ان يكون لمنع المدلول في مكانه لا يلتفت اليها واما اقامة
الدليل على خلافه وهي المعارضة وعجز في الحكم بان يقيم المعارض دليلا على نقض
حكم المطلوب وفي علة بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله
والاولى يستحق معارضة في الحكم والثانية في المقدمة والمعارضة في الحكم
اما ان يكون دليل المعارض لزيادة عليه بقية تغذية وتغيبه لا تغيبه
وتبدل على معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات
نقض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل الممثل لان الدليل الصحيح
لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم من حيث
الظاهر مثلا يتقوض الانكار قصدا فان قيل فمن كل معارضة معنى المناقضة لان
نفي حكم خصم وابطاله يستلزم نفي دليل المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم قلنا عند تغاير الدليل لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون
الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتخذ الدليل ثم دليل المعارضة ان كان
على نقض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزم فكس واما ان يكون
بدليل آخر وهو المعارضة التي اطلت والمعارضة في المقدمة ان كانت تجعل علة
المستدل معلولة والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والافعارضة
خالصة والمقابل ان يقول ما ذكرنا في العلة كيف يقيم معارضة باطلت القلب

معارضة

الذي جعل العلة بعينها علة لنقض الحكم **قوله** فان في ابداء علة اخرى
انما حاصله ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل الممثل بدون ابداء دليل
مبتدأ والمعارضة عبارة عن ابداء علة دليل مبتدأ بدون التعرض
لدليل الممثل ولما كان كل من القلب والعكس مر كبا من اثنين احدهما
المعارضة وهي ابداء علة مبتدأة والثاني مناقضة وهي ابطال الدليل
سميتهما باسم آخر غير المعارضة والمناقضة تنبئ عنهما وهي معارضة فيها
مناقضة **قوله** فان المعارضة قصد به ان قال بعض الشارحين انما جعل
المعارضة اصلا ولم يقل مناقضة فيها معارضة لما ان ابداء العلة لمقابلته
دليل المجيب سابقا على ايراد النقد لصله لتخلف الحكم فجعل ما هو سابق
اصلا وفيه نظرا لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل بدون العلول لدليل
آخر والنقد عبارة عن منع الدليل لتخلف الحكم في صورة المنع بعد التسليم
لا يجوز عند اهل النظر وانما المنع قبل التسليم فكيف يكون المعارضة سابقا
على المناقضة حتى يكون اصلا توجب الشرح **قوله** لا يستلزم اجتماع
النقيضين ومما تسليم الدليل وعدمه لان المعارضة عبارة عن تسليم
الدليل كما مر والمناقضة عبارة عن منعه والتسليم والمنع نقيضان **قوله**
وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل الشئ اسفله كقلب القصعة والثاني
جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب الجراب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير
هيئة الشئ على خلاف هيئة التي كانت عليها استعمل ايضا بمعنيين **قوله**
لان العلة اعلى من الحكم والحكم اسفل فتبدلها بغيره جعل لانا، منكوثا لكن
هذا انما يكون معارضة اذا قام المعارض دليلا على نفي علة ما ادعاه الممثل
علة والا فهو مناقضة مع التسليم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي علة لان
معلول الشئ لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة لان
السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فليزم منه
بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظرا لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم
بل وان ثبت بطلان العلة التي اقامتها ان القلب مناقضة لانه يبطل به
علته لمجيب حين جعلها حكما **قوله** لعدم احتمال الوصف ان يكون حكما
شرعا الى عدم احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة **قوله** الكفار جنس
تجمل بكم مائة جلدة وترجم ثيهم كالسجين فانهم اخذوا جلدة البكر وجلوه
علة لرجم النبي فقلب عليهم ذلك ونقول المسلمون انما تجلد بكم مائة

لانه ترجم ثبوتهم وتجعل ما جعلوه غلة وهو جلد البكر معلولا وما جعلوه معلولا وما
 رجم الثبوت غلة فيبطل به **قوله** فنده معارضة صورة حيث علل السائل
 بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي اوجب المعلل ولكن فيها معنى المناقضة لان ما
 جعله المعلل غلة لما صار حكما ثم قيس عليه لتعليل الغالب واحتمل صيرورة
 حكما فسر الاصل وخرج من ان يكون مخفيا عليه للمستدل في الحكم المطلوب
 فبقى قياس بلا مقيس عليه فيبطل واعتراض بان منع مقدمة دليله فيسلم
 دليله فلا يكون معارضة ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع تخلف الحكم
 وهما ما لازم هذا التفتقها مقابل ما لازم الحكم بما جعله المعلل غلة وهذا
 ليس بتخلف الا ان يقال الغرض من بيان التخلف بيان تخلف التأثير
 وقد حصل واجيب بان السؤال انما يريد ان لو كان المراد من المعارضة
 والمناقضة المعنى المصطلح كما ظنه وليس كذلك بل المراد بالمعارضة هنا
 معناها اللغوي وهي المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة
 معناها اللغوي وهي المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة معناها
 اللغوي وهو الابطال فانهم **قوله** ليس المراد اذا اورد نذره بهذا الطريق
 قال صاحب الكشف ليس المراد بالمخاص ان اذا اورد نذره بهذا الطريق
 بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرجع عليه هذا القلب فظهر ان نذره
 الكلام مخبرج الاستدلال لا مخبرج التعليل قلت وهذا ظن فيه ان المعلل
 صار منقطعاً بالقلب فلا يمكن التدارك بعد وفيه نظر لان يكون المعلل
 منقطعاً لا مخبرج اما ان يصير بان هذا غلة لذلك اولا وعلى التقديرين يمكنه
 التدارك اما على الاول فيان نقول العلة كما تطلق على الموسر تطلق على
 المعسر والمراد من الثاني فلا يصير القلب لان الشيء جاز ان يكون معرفا
 شيء وذلك مع قوله ايضا كالنار مع الدخان واما على الثاني فيان نقول
 غرض الاستدلال بثبوت احدهما على الآخر وما ذكرت من القلب بناء
 غرضي فظهر ان المعلل ما ينقطع بالقلب وله ان يختص عنه بهذا الطريق
 ولكن لا يتم المعلل هذا الا اذا كان بين الخصمين تلازم في الثبوت شرعا
 حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر ويكون كل منهما دليلا
 على الآخر ومدلوله كالتوازيين **قوله** لان الدليل ليس مثبت بل مظهر
 اما العلة فتثبت فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا لآخر لان العلة سابقة
 على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما الآخر وهو محال كما بيناه وفيه شيء

فان المثبت في الحقيقة هو الالة تعالى والاضافة الى العلة قيمة تسمع واذا كان
 كذلك فلا فرق بين الدليل والالة فتأمل **قوله** كقولنا الصوم عبادة ملزم
 بالنذر قلزم بالشروع يعني صوم التطوع وصلوة التطوع عبادة ملزم بالنذر
 فيلزم بالشروع لان كل ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع واذا صح الشروع كالج
 فان قلت الخصم هذا بان قال الج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع لانه يلزم
 بالشروع لانه يلزم بالنذر فنقول نستدل باحد حكيمين على الآخر بعد ثبوت
 المساواة بينهما والنذر مع الشروع في الالهي كما التوازيين لا ينفصل احدهما
 عن الآخر لان النذر عر هذا ان يطرح الله تعالى فلزمه الوفا به فكذلك الشارع
 امر بحفظ ما اوتي من العبادة ونهى عن البطالان او نقول النذر والشروع معلولا
 غلة واحدة وهو الوفا بالوعد لان العهد بالقول وهذا بالفعل وهو اقوى وصح
 الاستدلال بثبوت حكم باحدهما على ثبوت الآخر **قوله** وهذا المختص انما يصح
 اذا ثبت ان الشئين متساويان فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير
 متصور كيف والمال مستبدل والنفوس مكرمة وان اريد من وجه فالفرق
 لا يضر واجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالمساواة
 الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كمالا في كل
 الصدقة بخلاف النفس فانها تنال الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس
 فيحتاج في النفس لعدم الكفر بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة فيتساويان
قوله والثاني قلب الوصف شاهد اعلى الخصم بعد ان يكون شاهدا في حقيقة
 هذا القول ربط بخلاف قول المستدل ولا اثباته بعلة لاستحالة اقتضاء العلة
 الواحدة لحكيمين متساويين قلت شرط القلب اشتغال الاصل على حكيمين غير
 متساويين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل اما منفصل وان لا يكون
 مناسب الوصف للحكم وحقيقته بالاقتضاء واذا كان كذلك يصح حصولها
 في الاصل من غير استحالة لعدم تناقضهما في ذاتهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة
 لحكم في نظر المستدل والنقيضة في نظر السائل الا ان هذا النوع في القلب
 لا يكون الا بوصف زائد على الوصف الذي ذكره المعلل ولهذا كان هذا النوع
 دون النوع الاول **قوله** بعد تعيينه يعني تعيينه بتعيين الشارع وحاصل ان
 ان صوم القضاء ان ساوى صوم رمضان في مطلق التعيين لكن يفارقه
 من حيث ان صوم القضاء انما يتعين بالشروع من العبد وصوم رمضان متعين
 بتعيين الشارع قبل الشروع فصار كصوم القضاء بقلب العلة جهة لنا بعد ما كانا

من حيث ان المقصود بكل واحد منهما
 تحصيل عبادة زائدة وهي محض
 الله تعالى على وجه الرجوع عنها
 بعد الاداء مما اوجبها بعد
 جنابة ذات

بجهة علينا لكن بزيادة وصف وهو بعد تعيينه لا يقال القلب انما يكون بتعليق
 الحكم بذلك الوصف بعينه فلوزيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه
 علة فلا يكون قلبا لانا نقول الزيادة تعين الاول لا تعين وهذا لان مخصص
 لما قال هذا صوم فرض ولم يقل انه متعين في هذا الوقت تليبا علينا
 انما طقمه ازالة الابرهام ليتمكن من اجواب فليس ذلك بتغيير وانما بتغيير
 المحل النزاع في مقام الاحتجاج **قوله** واعلم ان تجويز الاعراض انما يحصل
 بتغيير الاشكال كيف يصح ايراد القلب بنوعيه على العلة المؤثرة وهو شتمل
 على المناقضة وبما لا تخفى المناقضة على ما مر ويمكن ان يجاب عنه بان قوله
 واما المعارضة من قبيل قوله تعالى تولى الملك من شاء فيكون ذلك
 المعارضة التي فيها مناقضة بنوعها كنوع العكس لانها ترد على العلة المؤثرة
 وانما الوارد عليها هي المعارضة الخالصة فقط واما جواب العلامة النسيبي
 يكون المناقضة تثبت في ضمن المعارضة وهي تدور على العلة المؤثرة وكما من يثبت
 يثبت ضمنا لا قصدا فليس نظام لانه ان عني بذلك ان المعارضة الخالصة
 هي التي تدور على العلة المؤثرة فلم تكن لا يتم التعقيب وان اراد به ان
 المعارضة بنوعها ترد عليها فممنوع واما دعوى كون المناقضة في ضمن المعارضة
 فهو لان المعارضة فيها مناقضة بحجوها اسم لنوع واحد لانها معارضة
 قصدية ومناقضة ضمنية كما ظن اعل ما يظن لصاحب التامل وبحق ان القلب
 انما يدور على العلة الطردية دون المؤثرة الا يرى الى قول صدر الاسلام ان القلب
 الاول انما يجرى في كل طرد وجعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يدور على كل طرد ما لم
 يظن التأثير فكيف خص نوعي القلب بالعلة الطردية **قوله** وقد تغلب
 العلة من وجه آخر في هذا النوع من القلب بتم قلب التسوية وذلك
 اذا دل دليل المعترض على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض لا على نقيض
 الحكم **قوله** وهو ضعيف اي فاسد فشرار الشارح الضعيف بالفاسد
 نظر الى قول من يقول انه لا يقبل ومن مختار المص والافضلهم قال
 بصحة كاسيني **قوله** كقولهم اي يقول اصحاب الشافعي في نافلة الصلوة
 والصوم هذه عبارة لا يعضي في فاسدها اذا فدت فلا يلزم بالشروع
 فان كل عبادة يجب بالشروع فيها اذا فدت كما في الحج فيلزم بحكم
 عكس النقيض ان كل عبادة اذا فدت لا يجب المضي في فاسدها
 فلا يجب بالشروع كالوصوء فيقال لهم عند اعادة قلب هذا الدليل عليهم

مراد العكس الذي سببته
 قلب التسوية

يراد نقيض الجزئية التي هي اولها ونقيض
 الاول تام مع بقا العلة فيكون
 جالها فاذا فدت كل ان
 جيلان عكس كمالين
 بجوب ان ليس بان

لو كان كما ذكرتم من نفل الصلوة والصوم نظير الوضوء في عدم جواز الامضاء
 فيه بعد الفاد بما ذكرتموه من الدليل لوجب ان لا يختلف الحكم بالنسبة الى
 العذر والشروع كما في الوضوء **قوله** يطلب المناقضة التي شرط القلب لاقابل
 ان يقول لهم انتم تقولون ليس تناقض الحكمين ذات شرط صحة القلب
 بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لتحقيقه وقد وجدلان بثبوت
 الاستواء مستلزم لانتفاء المدعى المتدل ويعلم دفع هذا السؤال
 من الوجه الثاني **قوله** وهو الى آخره العكس لغة عبارة عن الرد الشيء على
 سنه وطريقه الاول ما مر من عكس المرأة فان نورها يري نور
 الباصرة فيما وراءه على سنه وطريقه حتى يري وجهه كان له في المرأة وجهها
 آخر واصطلاحا عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علة المذكورة
 ردا الى اصل آخر وهو من صنع المعلق لا السائل وكان ينبغي عدم ذكره
 اذا المقام بيان صنع السائل لا المعلق لكن ذكره تنبيها للفائدة في رد قول
 الشافعية **قوله** والنوع الثاني من العكس لم يقدم نوع اول من العكس
 حتى يكون هذا ثانيا لان يقال جعله ثانيا باعتبار ما تقدم من قوله وهذا
 النوع من العكس قال فخر الاسلام العكس نوعان احدهما رد الشيء على
 سنه الاول وهو يصح لجميع العليل والثاني رد الشيء على خلاف سنه فالنوع
 الاول من باب المعارضة اصلا والآخر معارض فاسدة وليس بعكس حقيقة
 بل هو قلب وانما ذكرته هذا الباب باعتبار الحقيقة باعتبار ان احد وجهيه
 معارضة صورة وان كانت فاسدة **قوله** على نوعان اي ما يطلق عليه اسم
 المعارضة سواء كانت مقبولة او غير مقبولة والامتين اول النوع الثاني
 منها واقسام تلك كلها فاسدة ثم المعارضة الفاسدة الخالصة بالنظر الى
 ذاتها ثمانية خمسة في حكم الفرع وثلاثة في علة الاصل كاسيني بيانها بالنظر
 الى الفرع والاصل نوعان **قوله** وهو ان يعارض السائل ما يخالف حكم المعلق
 في هذا النوع اصح المعارضات النوعية **قوله** مقابلته محضة فيمنع العمل بها
 موافقة كل من العليين لا في امتناعها لا يمكن العمل بشيء منهما الا بعد ترجيح احدهما
قوله دون الاول في قيل كان الواجب ان يكون اقوى في الاول انها احد
 وجهي القلب والقلب يقدم على المعارضة المحضة عند العامة لقضه ابطال
 علة الخصم واجيب بانه كذلك لا اعتبار اقوى لكن لم يذكرها هنا الا على جهة
 المعارضة وبما من هذه الجهة ليست باقوى من الاولى **قوله** لكن ايراد الاسلام

عكس
 من انواع القلب الاصولية

لانها قد تعارضوا في اقطا

في هذا النوع من المعارضة شكل هذا الاشكال ظاهرا اورده غالب الشرح
ولوقيل في جواب هذه معارضة فيها معنى القلب فيكون ابراده في النوعين
شعير السائل في ابراده بين ان يورده معارضة او قبلها او بانه اورده
فيها باعتبار ما اشتمل عليه من معنى المعارضة والمناقضة فابراده في الاول
باعتبار المناقضة وفي الثاني باعتبار المعارضة لم يبعد وقد خلاص عن هذا
الاشكال من لم يتوهم لتقيم المعارضة الى الخالص والمشتبه بالمناقضة
كالقاضي الى زيد وشمس الائمة بخلاف من توهم في لغة الاسلام ومن تابعه
كالصنف وما ذكر في بعض الشرح في غير ذلك الى جواب العلامة المنفى
حيث قال ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا
الى ذاتها ولم ينظر الى ما في ضمناها انتهى وهذا الجواب لا يدفع الاشكال
اذ لا خلوص مع كونها متضمنة للمناقضة ويمكن ان يقال القلب شتمل
على اعتبارين وقطع النظر عن احدهما جائز فابراده هنا يكون بذلك الاعتبار
قوله بان يكون الثابت بها مستلزما لانقضاء الحكم الذي اثبت المعلق اذ لو لا
هذا الشرط لكان هذه المعارضة فاسدة لان السائل لم يثبت بها خلاف
المسؤول لا صريحا ولا قصدا فكيف يتحقق فيها معنى المعارضة والحاصل ان
هذه المعارضة باعتبار ان لم يثبت خلاف حكم المعلق نظر فيها جهة الصحة فكون
صحيحة لاننا لم نغفل للتوفيق بينهما ليكون التسوية معارضة بل حكمنا عليه بصحة
الشراء والتسوية بين الابداء والبقاء حكم آله لم يتوهم له المعلق في استدلاله
وانما اثبت الاستواء بين بيعه وشراؤه فلم يكن متعلقة بالمتنازع فيه ولا
دفع له فلا يكون صحيحة لكن فيها شبهة الصحة فان السائل لما اثبت الاستواء
المذكور لزم الافتراق بين بيع العبد المسلم وشراؤه فتصير متعلقة بالمتنازع فيه
ومثبتة لانقضاء المعلق من هذا الوجه فيصير بهذا الاعتبار ومع هذه الجهة الفاسدة
فيها اربع لان تعلقها بمحل النزاع لم يثبت الابداء ابتداء فليقل في المسائل
اثبت به التسوية بين الابداء والبقاء وليس من شأنه ذلك وانما من
شأنه الابطال واستشكل ابراده هذا النوع في اقسام المعارضة الخالصة
لان جهة صحته يستلزم ابطال تعليل المعلق فلا يكون معارضة خالصة لان
هذا القلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال لتعليل المستدل واجيب بان هذا
من اضعف وجوه القلب لكونه مناقضة فيه صغ ابراده في هذه القسم
قوله فان عارضة الخصم المراد بالخصم ابو يوسف ومحمد فان عندهما يثبت

النسب من التنا **قوله** فبذه المعارضة في الظاهر فاسدة لا خلال الحكم انج ومن شرط
المعارضة ان يكون الحكم الذي هو مورد النفي والاثبات واحدا وقد فاسد
هذا الشرط هنا حيث لم يوجد فيها توصف لما اثبت المعلق بعلة النسب عن
الاول لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فقد عارض المعارضة من هذه الوجه
لفقد شرطها وهو اتحاد المحل ولكن لما تعدد اثبات النسب من الاول بعد ثبوت
من الثاني وهو الغرض من الفاسد فصحت من هذه الوجه واحتاج المعلق اذ
الى ترجيح ما ادعاه ليطم به المطلوب **قوله** فعارضه الخصم ابو يوسف ومحمد بان صحة التوارف
وتقام حقيقة الملك مع وجود القينة اربع واولى بالاعتبار من الحضرة و
جود الجامع الغاسد وانتفاء حقيقة الملك لان الغاسد يشبه الحق وليس
بحق والصحيح حق وليس يشبه الحق فاثبت بالغاسد شبهة وما يثبت
بالصحيح حقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة فاثبت بالحقيقة اولى بالاعتبار
ما يثبت بالشبهة ولا يلزم على هذا ما ادعى الشريكان معانين ولوجارية
مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط اثنا
فانه يثبت النسب منهما حتى يبرأهما ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة
في النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لا ولاية احدهما على الآخر اضعف
الولد على كل واحد منهما في حق الاحكام الابري انه لو ظهر لاحدهما جحان بوجه
من الوجوه يتعين ثبوت النسب منه هذا والوقت بين الرابع والخامس
ان في الرابع معارضة بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم يثبت الاول
وفي الخامس معارضة باثبات ما اثبت الاول في غير محل الاول **قوله** سواء
كانت بعلة لا يتعدى او يتعدى الى جميع عليه او مختصا فيه اما لو اقام الدليل
على نفي علة ما اثبت المعلق علة تقبل اتفاقا كذا في التنقيح فعلى هذا
ينبغي ان يكون المعارضة في علة الاصل اربعة انواع واحدة منها صحيحة
والثلاثة منها باطلة **قوله** مثال اذا عطل المجيب في بيع الحديد بالحديد ان
وانما كانت هذه المعارضة باطلة لكونها مبينة على علة قاصرة فالعلة العامة
ليست بعلة معتبرة لانعدام حكم المعلق منها وهو التقدير اذ لا فرع لها يمكن
تقدير الحكم اليه واذا عرفت العلة عن التقدير بطلت واذا بطلت بطل التعليل
بها فلوها عن الفائدة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة والمبينة
عليه والمراد بالسائل في النوع الاول اثباتي بان يقول الحق في الاصل
وهو الحظ لا يستلزم ما ذكرت وهو كونه مكمل وانما الحق فيه هو الطعم وهو

معدوم في الفرع وهو محقق وهذه المعنى وهو الطعم يتعدى الى فرع يختلف فيه
وهو بيع التفاحة وسائر الفواكه بمثلها ومادون الكسل فانه ايضا يختلف
فيه وفي الطعم يتعدى اليه وانما يطلل هذا القامان ايضا لانما يلبس
بمعلقين بمثل النزاع الامن حيث ان العلة التي ذكرها السائل فيها غير مبرورة
فيه وذلك غير مفيد لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند
عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة اخرى على ان الحكم قد ثبت
بعلة متعقدة فلا تنافي بين ما ذكره المعلق وبين ما ذكره السائل هذا هو
المشهور بين اصحابنا وقد ذهب بعض النظار منهم الى تصحيح المعارضة
في الاصل **قوله** لان الحكم قد ثبت بعلة مختلفة فان قلت بثبوت الحكم
الواحد بعلة مختلفة على معناه ان ثبت بكل واحد منهما تمنع والا يلزم اثبات
الثابت بل بثبوت اما بواحدة منها او بالجميع وعلى التقديرين لا يكون ثبوت
بعلة مختلفة فيكون عليه وصف السائل منافية لعلية وصف المعلق قلت
بعد تسليم ان علل الشرع موجبات انما ينبغي بالواحد غناء الواحد بالذوق
لا بالتحقق فلا يلزم منه اثبات الثابت بتحقيقه ان الثابت بالعلل حكاه
متعقدة بالشخص الا ترى ان لو وقعت فارة في البحر فماتت ثم صارت
البحر فلا لا تظلم وان زالت نجاسة البحر لبقا بنجاسة الفارة لكنها لا تكتفي بالظلم
النجاسة لشمورها **قوله** اعلم ان المعارضة في علة التيسر عليه وهي الاصل
تسمى مغارقة عند الجمهور وهو مختار في الاسلام وتبعه المصنف وذلك لان
المقصود منها نفي الحكم في الفرع وعند بعض هي غير المغارقة لان حاصل هذه
المعارضة راجع الى الممانعة فتقبل والمغارقة لا تقبل وعند بعضهم المعارضة
في الاصل والفرع جميعا حتى لا تقتصر على احدهما لا يكون فرقاً ولما كانت المعارضة
مغارقة وهي في الاسئلة الفاسدة التي لا تقبل من السائل وان كانت صحيحة
في نفيها بين المصنف وجماع ايراده على طريق نقل منه فقال وكل كلام صحيح
ان في فائدة هذا معرفة طريق الابرار الصحيح وهو ان يذكره الا عن ارض على
سبيل الممانعة المقبولة دون المغارقة مردودة وهي من اجل الفوائد **قوله**
لان الاعتناق انما يعلل اصحاب الشافعي في هذه المسئلة بان الاعتناق يفرق
من الراي بل ياتي حتى المهرن بالابطال الى يبطل حقه في الراي بدون رضاه
وهو البيع بالدين عنده وعندنا الدين الدارين فكان مردوداً كما اذا باع
الراي المهرن بغير اذن المهرن فقال اهل الطرد من اصحابنا الفرق بين

مهرن

البيع والاعتناق بين وذلك لان البيع يحمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن
القول بالاعتقاد على وجه يمكن المهرن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحمل
الفسخ بعد الوقوع فلا يظهر اثره حتى المهرن في المنع من الغنا فبمعقود
لازماً فانه لا معنى صحيح في نفسه ولكنه يمنع بقرينة لانه او رد على سبيل
الفرق من جهة من ليس له ولاية الفرق وهو السائل فيكون فاسداً لا يقول
والوجه في ايراده على وجه الممانعة لم يقبل ان يقول ان القياس لتعديته حكم
النص الى ما لا نص فيه من غير تغيير ونحن لانتم وجود هذا الشرط هنا
لانك اذا اوقعت ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان
الحكم عندنا في بيع الراي التوقف لان حق المهرن لا يمنع انعقاد البيع
من الراي بالاجماع حتى لو تقرر ان الراي يذهب حق المهرن ثم البيع واذا
كان كذلك لا يكون الحكمان متماثلين فيكون تعبه لا تعديته وان
ادعت التوفيق في الفرع ايضا الزمناك بان العتق لا يحمل الفسخ فانه
ممانعة صحيحة فان قلت كان ينبغي بوجبه هذه الممانعة منع حكم الاصل
وهو بطلان البيع قلت هذا اذا كان المقصود مجرد المنع اما اذا كان المقصود
بيان الفرق الذي ذكره المعلق فلا ينافي ذلك الا بالطريق الذي ذكره
السائل حكم الاصل التوقف ولو وجد في الفرع لكان كافيا لانه ذكر ذلك
ومع ما عسى ان يلزم المعلق التوقف في الفرع **قوله** لان الجمع بين النفي
والاثبات محال لان المقصود من نفي انما كان السبيل الترجيع اذ اقام
المعارضة فيه لا لاثبات اعماله لا اعمالها ولم يكن العمل بالمعارضة للاستحالة
لجمع بينهما في حالة واحدة في محل واحد وليس احدهما الحق بالعمل من الآخر
لقيام المعارضة فيصير الترجيع **قوله** فان لم يثبت للمجيب الترجيع
صار منقطعاً وان ثبات له ذلك فلا سائل ان يعارضه بترجيح عليه ان
امكنه ذلك لم تبطل المعارضة ووجب المصير الى دليل آخر او التوقف فان
لم يمكنه ذلك لزم ما ادعاه المجيب **قوله** اما في الدلائل القطعية في
هذا ان كانت قطعية من ايمانين وان كانت قطعية من احد ايمانين
وخطية من الآخر انتفت المعارضة من الاصل لعدم التساوي فضلاً
عن الترجيع **قوله** واجيب عنه ان واجب عنه ايضا بان الضمير راجع الى
رجحان بغيره من الترجيع ويكون الضمير عايداً على مذكور معنى نحو قوله تعالى
اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل فانه مذكور معنى له لانه اعدلوا عليه

او بانه اراد بالترجيح الرجحان فذكر المؤثر واراد به الاثر واطلق اللازم
 واراد به الملزوم اذ الرجحان لازم للترجيح **قوله** ومعنى العبارة
 الكسوف والاطلاوع قال صاحب التحقيق العبارة معناها لغة التغير
 اذا استعملت بدون صلة عن قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون
 فاذا وصلت بكلمة عن معناها النكاح والتلفظ لا غير يقال عبرت
 عن فلان اى تكلمت عنه ومعنى قولهم هذه عبارة عن كذا هذه اللفظ
 معناها كذا هذا حقيقة الوفاة التي لا يفهم منها غيره في اصطلاح الفقهاء
 وغيرهم ولا يصلح الكشف والاطلاوع مع كلمة عن اصلا فكلها على الاطلاق
 والكشف في هذا المقام مع وجود كلمة عن كما ذكره بعضهم مدعيان ان
 ذلك معناها اللغوي هو وجع عن قاعدة اللغة والوجع فاعلم ان ذلك
قوله يعني لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا بنف حاصلا
 ان الترجيح انما يقع بما لا يتصور به المعادلة والمعارضة ابتداء لايكون
 نازلة منزلة الوصف من المزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادلة و
 المعارضة ابتداء مثل ومنه الرجحان في الوزن بزيادة شيء لا يقوم به
 المساواة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا كالحجة
 في الشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف الذي هو نقصان يظهر في
 الوزن او الكيل بما لا يقوم به المعارضة حتى جاز في قضاء الديون
 بامثالها بقوله عليه السلام حين اشترى سراد بلا برهين زن وارج فانما
 معاشر الانبياء هكذا زن رواه الاصحاح السنن الاربعة لتتريه منزلة
 الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل مما يقع به الرجحان بانفراده بان
 زاد على العشرة درهما مثلا للزوم الربوا اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان
 هبة المشاع حيث يكون هبة باطله حيث لا يجوز لان ما يقوم بالمعادلة
 ويكون مقصودا فالوزن يكون مقصودا في التملك وهو ليس بمنزلة
 فيكون حكمه فيه البطلان كما هو الحكم في هبة المشاع قال بعض الشافعين
 لو جاز الترجيح انما يكون بمعنى زائد في احد البدلين فلو جاز الترجيح بذات
 ما يصلح للمقارن لا يكون بمعنى زائد وهو ليس الا بالترجيح بلا مرج فيلزم
 الفساد **قوله** بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه اى تابع لغيره
 كخبر الواحد الذي يرد به العدل الفقيه مع خبر الواحد الذي يرد به عدل غير
 فقيه اما اذا كان غير تابع لا يكون ذلك رجحا كما لنقص مع القياس

فلا يقال النص راجع على القياس لعدم التعارض اذ الترجيح انما يكون بعد ثبوت
 التعارض المبني على المساواة بل الواجب في مثل ذلك العمل بالاقوى وترك العمل
 بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى والحاصل ان المعارضة تختص
 بما اذا ثبت دليل ان المتناهيان في القوة وبما اذا كان احدهما اقوى
 بوصف تابع وقد تقدم ما هو ادنى من ذلك في فصل التعارض بين الحجج فلا
 تغلقه **قوله** كما اذا كان احدهما نصا والآخر ظاهرا او احدهما مقفرا
 والآخر محكما او احدهما صريحا والآخر كناية او كان احدهما جبريا مشهورا او
 متواترا والآخر خبر واحد وكذا دليل القياس اذ انقارضا ترجح احدهما
 لا بناء على المعارضة الحقيقية المبينة على التماثل والمساواة بين هذه
 الادلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة صورية من حيث ان احد الدليلين
 يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر لا بالمعنى المصطلح لان هذه المعاني مثبتة قوة
 في احد الدليلين ليست في الآخر **قوله** وانما ترجح بقوة فيه كقوة الاثر
 في علة القياس والفتنة العدالة والضبط والاتقان في رواية الحجج والاعكام
 والتفسير والفصاحة والصرحة وتحقيقه في نص الكتاب لا بقوة مكتوبة
 من امر خارج عنه كنص آية او حديث آية او قياس آية وعن بعض مشايخنا
 انه ترجح ما حصل موافقة من النصين المتعارضين بالقياس لان القياس
 غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف لما يوافق منهما فيستقيم
 مرجحا والاصح خلافه لان القياس من جنس ما يصلح به بنفسه بطله يقين
 الاصله وان لم يكن حجة في هذا الموضع **قوله** حتى لو جاز رجل رجلا في احوال
 واحدة خطأ ووجه آخر في احوال خطأ كل واحد منهما صالحا للفضل
 في ذلك اذا كانت احوال عمدا يجب القصاص عليهما لان كل واحد من
 احوال من قدرت احواله على تامة صالحة لمعارضة احواله صاحب
 احواله الواحدة فلا يصلح ان يكون بعضهما وصفا لبعض لانه اصل بنفسه فلا يكون تابعا
 لغيره فيحقق المعارضة بين كل من تلك احوال المقدرة وبين تلك
 احواله الواحدة على وجه كان لم يكن ثم غيرهما فيحقق المعارضة بينهما وبين من
 على وجه ملزم للمقارنة في لزوم المرجح **قوله** وفيه بحث آخر وهو جواب عنه
 ان المتعارضين اذ لم يكن ترجح احدهما ولم يعلم التباين ولم يكن الجمع بينهما
 لفظا بغير العمل بهما او باحدهما لان العمل به ليس باولى من الآخر ولا يمكن
 الترجيح بل مرجح على ان احدهما محتمل او مشوخ واذا ثبت قطعا وجب السير

الى دليل آخر الم عن المعارض يتوف منه حكم الحادثة ويضاف الحكم اليه
 لكونها التحقت بالم يوجد فيه نفس لسا قط الدليلين فقوله ثم عدل الى
 السنة ووجد فيها حديث يوافق احدي الآيتين وعلى يكون ترجيحاً
 الى آية ممنوعة لانه اذا قلنا ساقطاً رضاء العمل بالدليل السالم عن
 المعارضة لا ينافي بهذا الكلام فلا ساقطة في كلام المص لكن لقائل ان يقول
 اذا قلتم بالتساقط ووقوع العمل بالدليل السالم عن المعارض فلم لا يجوز
 تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في
 السنة ويجاب عنه بانه يلزم من هذا ترجيح بكثرة الادلة ومنه
 المص وعامة الاصوليين لا يرون ذلك كما قد سناه وهذا هو الموجب
 لقولهم في فصل التعارض ان التعارض اذا وقع بين آيتين فالميل الى السنة
 واجب وان وقع بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة واجب ولم يقولوا
 الى آية اقوى لانهم لا يرون الترجيح بكثرة الادلة اذا كان موافقاً للحدوث
 الواحد **قوله** صورتهما دار مشتركة بخصة تصوير المثلثة فيما ذكره بل من
 صورتهما اذا كانت الدار مشتركة بين ثلثة ولا حدتها الثلثان وللآخر
 السدس وللثالث السدس فباع صاحب السدس نصيبه وطلب الآخر
 الشفعة فان السدس من المبيع يكون بينهما نصفين عندنا وعندنا في
 يكون بينهما خامساً ولصاحب السدس خمس **قوله** لان الشفعة من
 مرفق الملك اي منافعه وثمراته فيكون المبيع مقسوماً على قدره قلنا بل
 علة الاستحقاق انما هي الشركة وهي متحققة بكل جزء وان قل ما ذهابنا
 اليه اول ظهوره عما في قول الشافعي من الفاداة فانه جعل الاستحقاق
 وهو حكم العلة متولداً من العلة وهي الملك ومنقسماً على اجزائها ليس
 كذلك لان الحكم ثبت بايجاب الله تعالى له مقارناً لليلة لا بطريق التوكيد
 من العلة عند اهل السنة والجماعة ولا ينقسم على اجزاء الجزاء من اجزاء العلة
 لما يلزم عليه من لزوم القول بعلته كل جزء من اجزائه وهو مخالف الموضوع
 الشرع فان الشارع جعل جميع العلة علة لجميع الحكم فالقول بالانقسام
 فيكون شرعاً مبتدأً وهو باطل وقد نزل الشارع لتعليل هذه المسئلة
 لنا وعمل الخصم وهو مما لا ينبغي والحاصل ان الشفعة على عدد الرؤوس
 عندنا وعند الشافعي على عدد الانصباء **قوله** وانما وضع المسئلة في الشقص
 وان كان حكم الجواز عندنا كذلك حتى ان من كان جداره في جوانب

لا ترجع على جوارحه في جانب واحد بكثرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز الترجيح
 بقوة الاتصال كما خلط في نفس المبيع او حقه يقدم على الجار لسبب
 وذا في الخلط اقوى لوجود اتصال كل جزء بجزء من ملكه وقوة السبب
 موجب الترجيح **قوله** ليتا في خلاف الشافعي فانه لا يقول الشفعة بجوار
قوله لان المعنى الذي صار به الوصف جهة هو الاثر فصار المقصود من الجهة
 هو الاثر فذل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت العلول بحسب ثبوت العلة
 والقوة هي المرجحة فكل ما كان الاثر اقوى كان الاحتياج بالوصف اولى
قوله كما لا يخفى ان الذي اقوى اثره في معارضة القياس الذي
 ضعف اثره وهو من خصه تلك المسائل التي قدمنا حصرها في بحث الاحسان
 بالعكس وهو ما عدا تلك المسائل مما لا يكاد يختص من هذا النوع الخيرة فانه
 لما صار جهة اتصاله بالرسول عليه السلام وجب رجحانه بما يزيد به معنى
 الاتصال من الشهرة وفتحة الراوى وحسن ضبطه واتقائه وصلاحه
 وصف القياس الا انه بان كثرة اعتبار الشارع لهذا الرصف في جنس
 هذا الحكم **قوله** بخلاف التعيين اي بخلاف ما علمنا به من وصف التعيين
 فانه ليس بخصوص بمحل النزاع لانه يتعدى منه الى كل ما هو عين حكم لازم
 موجود في العائلات وسائر الفرائض كالذكرورة فانه اذا تصدق بما
 وجبت فيه الزكوة من المال على مصرف ولم ينو الزكوة يخرج عن الزكوة
 وكالحق فانه اذا حج ولم ينو حجة الاسلام انصرف حجة الى حجة الاسلام
 وان لم ينوها **قوله** المراد من التعيين اطلاق السبب على السبب حاصلاً
 ان في عبارة المتن تسمى حيث قال بخلاف التعيين وانما كان المنا
 ان يقال بخلاف التعيين فانما علمنا بالتعيين لكن لما كان التعيين
 سبباً عن التعيين اطلق السبب واراد السبب مجازاً **قوله** حتى لو ذهب
 اوباع مرجع الى كل من المصوب والمبيع بيعاً فاسد **قوله** وفيه بحث
 الخ وهو بحث جدي ويمكن ان يجاب بان صوم رمضان انما استغنى عن
 التعيين لكونه متعيناً بتعيين الشارع وكل ما كان متعيناً كذلك
 كان مستغنياً عن التعيين المسائل المذكورة فان ردة الودائع والمضروب
 والمبيع بيعاً فاسداً وخوها متعين عليه فلا يجب ان يعين وكذا في الايمان
 بانه لا يشترط فيه نية التعيين بان يعين ان يوردي الغرض مع انه اقوى
 الغرض بل على ان وجه تسميته يقع عن الغرض لكونه متعيناً غير متناول

يحتاج الى مقابلة
 كذا في هامش
 النسخة

فرض ونقل قائل **قوله** الان الجاهات مختلفة والقدر باعتبار الجهات
 نفوة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثابت باعتبار الحكم وكثرة الاصول
 باعتبار الاصل فلا اختلاف بينهما لا يجب الاعتبار ولهذا قال
 الامام ابو زيد وقل ما يوجد نوع من هذه الثلاثة الا وسمي الامر ان
 ولذا لم يذكر المصنف رحمه الله مثالا لهذه القسم لان مثال القسم
 الثاني يصلح مثالا لثالث القسم الاولى ما من نوع من هذه الانواع الثلاثة
 اذا قررت في مسألة الا ويمكن تمييز النوعين الاخيرين فيها ايضا وقبل
 بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم اعتبر المؤثر وهو كثر في الاصول
 وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو الثبات على الحكم المشهور وفيه نظر
 لان ثبات الوصف على حكم بوجوده في صور كثيرة ليس الاكثرة
 الاصول وكثرة الاصول ليست الا بوقوف بادي تامل **قوله** وبالعدم
 عند عدم اي الترجيع بالعدم المتعلق بالحكم في جميع الصور عند العدم المتعلق
 بالوصف **قوله** وهو العكس اي لازم العكس المتعارف فيما بينهم وهو
 جعل المحكوم به محكوما عليه فقولنا في كل ان ضاحك كل ضاحك ان
 نعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف
 وكقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم وان كان لازما له عند المناطقة
 الا انه عكس عن في عند الفقهاء لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء
 الملزوم وليس بعكس منطقي والحاصل ان الوصف اذا كان مطردا
 منعكس بان يكون بجالي بوجوده عند وجوده وينعدم عند عدمه كان ارجح
 من الوصف الذي يطرأ ولا ينعكس **قوله** ولا اعتبار لعدم كونه ترجيح
 ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم والرجحان لا بد له
 من سبب وجودي لا يقال العدم وان كان نعتيا محضاً لكنه معنى له
 اثر في الاشياء عقلاً وشرعاً فان عدم الشرط يوجب عدم الشرط
 وعدم الجز يوجب عدم الكل وعدم غيرهما ليس كذلك وج يكون من
 الترجيعات القوية لانا نقول عدم الشرط واجزا ولا يوجب عدم الشرط
 والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصل وما لا يقتصر الى موجب
قوله وما قالوه لا ينعكس لعدم صحة قولنا كل ما ليس بركن لا يسن
 تكراره فان المفضضة يسن تكرارها وليس بركن **قوله** فيظهر اثره
 عند المعارضة يعني اذا عارض هذا النوع بترجيح آخر من الانواع الثلاثة التي

حل شريف

الفرق بين العكس
المنطقي والمنطقي

تقدم ذكرها كان ذلك مقدما عليه ويقع به الترجيع عند عدم ما يعارضه فيها
 ثم المعدوم وان كان متحققا لا يكون متحققا مثل الامر الوجودي لانه ثابت من
 كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه يكون متحققا فيما عتبار تحققه مثل الامر
 الوجودي لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه قد يكون متحققا
 فيما عتبار تحققه يصلح للترجيح وباعتبار ان تحققه دون تحقق الامر الوجودي
 يكون اضعف وجوه الترجيع **قوله** اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر
 وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون البقاء لكان اولى في تمييز
 وجه الاولوية ان المصنف اخرج ان ما يقع به الترجيع اربعة ثم قال بقوة الاثر في
 وفيه ما فيه لانه يصير المعنى ما يقع به الترجيع جنس الترجيع كذا وكذا لان
 البقاء لا بد له من متعلق وهذا الترجيع المقدم الدال عليه المذكور ولا شك
 ان المرجع عند الترجيع فكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون خوف البقاء
 كما عمل القاضي ابو زيد وشمس الائمة اي تلك الاربعة قوة الاثر وقوة
 الثبات وكثرة الاصول والعدم فيه واجب بان المقيد بشئ غير المقيد
 بشئ آخر والترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيع الواقع بالمعنى الآخر فيلزم ح
 تعدد الترجيع بتعدد ما يقع به الترجيع فيكون الترجيع اربعة كما يكون ما يقع به
 اربعة فيكون تقدير كلامه الترجيع اربعة انواع الترجيع بقوة الاثر في الوجود
 الاربعة قائل **قوله** واذا تعارض ضربا الترجيع ارجح اعلم ان التعارض كما يقع
 بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيع كذلك تقع بين وجوه الترجيع بان يكون لكل
 من القياسين ترجيح من وجه فيحتاج ايضا الى الترجيع وهو التعارض وما
 يقع به الترجيع بين الترجيعين المتعارضين شيان احدهما معنى يرجع الى الذات
 والثاني معنى يرجع الى وصف الذات **قوله** كان الرجحان بالذات
 قال صاحب التنقيح الترجيع بالذات عبارة عن الترجيع بالوصف الذات
 وبالحال عبارة عن الترجيع بالوصف الوضعي وفسر الذات بوصف يقوم
 بالشئ بحسب ذاته والوضعي بوصف يقوم به بحسب امر خارج عنه **قوله**
 هذا التوزيع على ما ذكر من الاصل وهو الرجحان باعتبار الذات مقدم
 على الرجحان باعتبار الحال **قوله** بالطبع والشئ يعني لواحد الغائب
 بالمفصوب صفة متقوية كما الوصف غصب طعنا فطبخ او شاة
 فذبحها وشواهها او نأيا فآخذة قيصا او قبا، ينقطع حق المالك عن العين
 وينتقل الى القيمة ويملك الغاصب العين لكن لا يحل له الانتفاع بها

اليه

الهم

حتى يؤدي به لانه لما اجتمع في العين حقان حق الفاعب في الوصف
 وحق المالك في العين ولا يمكن التمييز بينهما ولا يبطال لانه لا حق لكل منهما
 محرم فان ظلم الفاعب لا يهدر حقه ولا يمكن اثبات الشركة بينهما لاختلاف
 الملكين فلا بد من تلك احدى بالقيمة في حتما حق الفاعب لان حقه
 في الصفة التي احدها وهي موجودة من كل وجه وحق المالك في العين
 وهي ثابتة من وجهها لانه لم يبق صورته ولا معناها المطلوب
 منها في حتما الصفة القائمة من كل وجه باعتبار معنى في الذات وهو الوجود
 فيكون لحق الفاعب رجحان ذاتي على حق المالك لانه باعتبار قوة الحال
 في جانبه وهو كون العين قلة قابلية بذاة وكونها محلاً حال لها والرجحان
 باعتبار الذات مقدم على الرجحان باعتبار الحال **قوله** ولو كان النعموم
 مقصودا لترجحت المتعدي بعمومها على القاصرة في منتهى الشافية لان
 العلة المتعدية لا ترجح على العلة القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل
 الفروع لا يبين قوة في ذات العلة **قوله** والنقض الخاص والعام سواء
 عندنا في القطعية فلا يرجح العام على الخاص والعلة اولى ان لا ترجح
 بعمومها لانه فرع النقص لكونها مستنبطة منه **قوله** لان العلة ذات وصف
 في مقابل ان يقول الكلام مع المتخالف في هذه الاقسام الثلاثة انما هو
 على تقدير تساوي الوصفين في التأثير او الملازمة وحيث لا يجوز ترجيح احدهما
 بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عندنا في احداهما دون
 الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر او اعم البسط ويمكن
 ان يقال بان ذلك محل وفاق وهو لا يمنع وقوع الخلاف في اعتبار
 اوصاف اخر ومراودة ذلك يفوت بها التاوي ويقع بها الترويج والآن
 لا نقدم اعتبار الترجيح مطلقا صحيحة كانت او فاسدة وهو مما طبعنا على
 اعتباره فانهم **قوله** اي بنوع من انواع الدفع لتغير باقي نوع كان بل بنوع
 مستدرك وكان يكفي ان يقول مما ذكرنا من انواع الدفع ويكون من بيان
قوله كما قيل في الصبي المورع او المستهلك الودعة لانه لا يضمن خلافا لابي
 يوسف والشافعي وبما المراد بالسائل **قوله** مثاله ما اذا اعلل جواز اعتاق
 المكاتب الذي لم يؤدي شيئا في حاصله ان المعلن قد انتقل في هذه
 المناظرة من اثبات حكم وهو عدم منعه من الصرف الى الكفارة الى اثبات
 حكم آخر وهو عدم ايجابه نقضا في الرق بالعلة الاولى وهو قبول عقد الكفارة

اذا ثبت منع العلة

للفسخ وفيه اليس بانقطاع لانه لما اورده عليه القول بالموجب صار ما ادعاه
 من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه نازعه فيه بالعلة الاولى على ما ادعاه
 سلم الوصف الذي اثبت به الحكم الاول واراد السند اثبات حكم آخر
 به بذلك الوصف كان له ذلك ولم يكن به باس ولم يكن انقطاعا في
 التعليل الاول لثبوت ما ادعاه به **قوله** على بوصف آخر ويجوز ان يقال
 هذا العقد لا يثبت العتق اصلا فاذا لم يثبت العتق لا ينتقض الرق لان الرق
 ليس بمنجى بالاتفاق **قوله** الا الرابع قد اختلف في هذه القسم فذهب الجمهور
 الى كونه انقطاعا وذهب بعضهم الى صحته من حيث كونه بقصة التعليل عليه السلام
قوله جازله اثبت بعله الذي ولا يكون هذا انقطاعا منه لانه ما ضمن بتعليله
 اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى اذ لو كان التعليل متناهيًا يطول مجلس
 المناظرة من غير طائل وهو انما يرحق الى المعلن كقوله والسائل عليه
 دليله انتقل الى غيره وجهه في افلا يحصل ثبوت المدعى بل يظهر من المعلن عن
 الوفاة بالترتيب من اثبات الحكم بما ذكره من العلة بانتقاله الى علة اخرى
 قبل تمام الحكم بالعلة الاولى **قوله** الا انه ينتقل في مثل هذا الانتقال حين
 عند قيام الحجج الاولى ونفقا لا يشبه المورع والايهام الباطل فان المجيب
 اذ تكلم بكلام دقيق يخفى على من حضر وانضم مجلس يجوز له ان ينتقل
 الى حجة اخرى اظهر من الاولى بوزنها القوي والطريق فيه ان يقول المجيب
 بعد اثبات علة على انما نقول والذي يوضح ما نقول له انه يحصل من انضمام
 بعض الحجج الاطمئنان مثل ما يحصل من انضمام بعض الشرائح الى بعض من زيادة
 الانوار واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول وهو ان يعللها المكاتب كما اخبر
 انه تعالى على العين بقوله فبنت الذي كثر الشاغل الكفار ما يعلم بالضرورة الثالث
 المنع بعد التسليم وهذه الانواع الثلاثة يتحقق من جانب المعلن والسائل
 عجز المعلن عن تصحيح العلة التي قصدها اثبات الحكم وهذه المنع من الانتقال
 انما يكون انقطاعا في حق المعلن دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل
 لا يكون به باس لانه معارض لكلام المجيب فادام في المعارضة بالدفع
 الصانع للاعتراض لا يكون منقطعاً بخلاف المعلن كذا انشأ رابيه صاحب
 الميزان **فصل** في موقفة اقسام الاسباب والاحكام والعلة الشرطية
قوله جملة ما ثبت بالغ التي سبق ذكرها قنده في الاسلام بقوله سبعا
 على باب التباس في اصوله وكذا فعل صاحب المنتخب وصاحب المغني

وعنه لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند عامة المتأخرين اما
من يقول انه ثبت لذلك وهو ظاهر كلام المصنف فلا يحتاج الى هذا القيد
لكونه تقدم من المصنف ان التعليل لاثبات ما يتعلق به الاحكام لا يجوز
فلا بد منه ثم التعليل للقياس انما يقع بعد معرفة هذه الجملة وعلى الاحكام وما
يتعلق بها ان القياس لتعديته حكم معلوم ثابت بسببه وشرط بوصف
معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة اليه فان قلت
قدم المقصود بالذكر لكونه وان كان الشئ في الخارج لا يوجد الا بعد وجود
اولان القياس يحتاج الى حكم يوقف عليه وعلته جامعة بين الاصل والفروع
وهو القدر عرف في بيان ركن القياس وهو كانت في صحة وجود شرط
المذكورة ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم حق الله تعالى ولا حق العبد ولا الى
ان يكون العلة اسما ومعنى لا حكما الى آية الوجوه الآتية لان ذلك امر ائير
على اصل الحكم والعلة فلهذا الترتيب هذه الجملة عن القياس وما قيل في الجواب
انما قدم القياس على الوسيلة ليكون الحجج كلها مرتبة في نفسه نظرا لان ذكر الوسيلة
قبل القياس ليس بما ينفع ان يكون مرتبا على الكتاب والسنة والاجماع كما ان
ذكر الشرط اوله لا يمكن ما نفع القرينة فافهم **قوله** من اجل الحرمة والفرص
والوجوب والندب والكراهة والاباحة والهيبة والفلا **قوله** من السبب
والعلة وغيرهما اي من الشرط والعلة وغيرهما اي من الشرط والعلة **قوله**
قيل ان تميزه والفاظ حال والعامل مقدر في المضاف اليه على ما هو الصحيح
من مذهب الكوفيين وهو ان المقدر في الاضافة يصلح حاملا في الحال او
مقدرا في غير حال عليه حقوق الله تعالى من غير تحققها اي يستحقه الله تعالى
خالصة كذا في بعض الحواشي وقال الاثنان خالصة حال مؤكدة لتقدير
مضمون الخبر وتأكيده كما في زيد ابوك عطوفا واختلاف في العامل في المؤكدة
التي بعد الاسمية كما هنا فقال سيبويه العامل مقدر بعد الجملة تقديره ابوك
اجبة عطوفا وفيه نظر وقال الزجاج العامل هو الخبر لكونه مؤثرا لا بمسمى
خونا خاتمه سميحا وليس بشئ وقال ابن خروف المتبداء تتضمنه معنى التثنية
خونا غير شجيا غا وهو بعيد لان عمل المضمر والعلم مما لم يثبت نظيره في شئ
من كلامهم والاولى ما ذهب اليه ابن المالك وهو ان العامل معنى الجملة
كما قيل يعطف عليك عطوفا وحق ذلك مصدقا وهما المعنى يستحقها
خالصة اما الاحكام فاربعة اي القسمة العقلية بعد سقوط التساوي

مطلب
القياس
عند بعضهم

بيان عامل حال المؤكدة

حق

بين الحقين اذ لم يوجد قسم اجتماع فيه حق الله تعالى وحق العبد في اعتبار الشارع
قوله والمراد من حق الله تعالى قيل الحق في اللغة عبارة عن الموجود من كل
وجود والاشكال فيه ومنه هذا الذين حق الى موجود بذاته صورة ومعنى
وللان حق في ذاته فلان اي شئ موجود من كل وجه والمراد بحق الله تعالى
ما يتعلق به النفع العام لجميع العالم فلا يختص به واحد دون واحد واصله
الى الله تعالى لتفظيم خطره وشمول نفعه لاله الملك والاختصاص للاستقلال
العالم فيه والالنفع والضرر لتعاليه عن ذلك فهو من باب بيت الله وناقته الله
والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة وهذه الاشياء كلها الله تعالى
الا ان الله تعالى لكرمه ولطفه جعل بعضها حق الادي فلما كان كذلك قلنا ما
كان نفعه عائنا فهو حق الله تعالى لان هناك ليس ادي يجعل مقه من غيره وما
كان نفعه خاصا فمن كان فائدا به فهو ادي يجعله حق فقلنا الله حق الادي
فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر يجتمع فيه الحقان على التساوي وفيه
نظر لانه لو كان المراد من الحق هنا هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق
الله ما وجد له من كل وجه وهو باطل لاستلزامه في جهة كونه للعبد اصلا فيؤدي
الى انتفاء القيمين وايضا العبادات لخالصة ليست مما يتعلق به النفع
العام فان نفع العبادات قد لا يكون متوقفا وحق ان الحق هو الثابت من حق
الشئ اذا ثبت والشئ يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع المتوقف
للعالم قد يكون خاصا بالنسبة الى امر الآخرة والعبادات كذلك **قوله** كرامة
مال الغير ان قلت كرامة مال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال
الناس قلت لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان
الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال
المؤمنين عند وجود الرضا منهم **قوله** كرامة اموال الناس اجمع الا ترى ان
فلان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس وقد اجتمع في
النفس حق الله تعالى وهو الاستعداد وحق العبد وهو الاستمتاع
بقائها فكانت بالعقوبة الثابتة بسبب وهو القصاص مشتملة على الحقين
ايضا واما غلبة حق العبد فيه فبالاجماع لان وجوبه ثبت بطريق الممانلة
المبنية على معنى الخبر بقدر الامكان والخبر لا يكون الا في حق العبد فيشعر
مرجان حق العبد فيه واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة
فان قوله لكم اشارة الى حق العبد وفي اسم القصاص المعنى على الممانلة

اشارة الى معنى الخير ولان استغناءه مفوض الى السؤال والارث جارضية
 ربيع الاعتياد عن المال بطريق الصلح ويصح عفو الوالي عنه بالاجماع وهذه
 الاحكام تدل على جريان حق العبد لان حواضن حق العبد اكثر من حواضن حق الله
 تعالى من السقوط بالشبهة وغيره وبه يظهر الفرق بينه وبين حدة القذف **قوله**
 اصول وفروع ولو احق وزوايد يعني ان الايمان مشتمل على اصل وملحق
 وزوايد وان جملة الفروع مشتملة على ما اشتمل عليه الاصل من اصل وملحق به
 وزوايد لفاسده وعدم تشبيهه فاصل الايمان هو التصديق الذي هو اذعان
 القلب وقبوله لوحدة الله تعالى وسائر صفاته ونبوته سيدنا محمد عليه
 الصلوة والسلام وجميع ما علم مجيبه بالضرورة والمالحق به هو الاقرار
 باللسان كونه ترجية عما في الجنان وليس باصل لان معدن التصديق هو
 القلب ولهذا يفسط الاقرار عنه تغذره كاسه الاخرس او قفاره كافي
 المكروه هذا عند من قال يكون الاقرار ركنا زائدا ملحقا بالتصديق كشمس لا تشرق
 وفي الاسلام وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالايان هو التصديق وهو
 والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بقلبه ولم يقر باللسان
 مع كتمته هذه كان مؤمنا عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا
 عليه جمهور المحققين من الاشعية والماتريدية فهذا اوفق باللغة والعرف
 والنصوص معا ضد ذلك الا ان في عمل القلب حقا فثبتت الاحكام بدليل الذي
 هو الاقرار ولهذا اتفق الفقهاء على ان اصل في احكام الدنيا لا يتبينها على الظاهر
 بعض لو اكره المولى او الذي على الايمان فاقرب به صحو قيل ايمانه في احكام الدنيا
 مع قيام التزنية على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة والكلم بكلمة الكفر
 ففعل لم يكن مرتدا في حق احكام الدنيا ان الكلام بكلمة الكفر دليل الكفر
 فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد
 وزوايد الايمان هو الاعمال **قوله** والمراد بكلمتها ان يكون عقوبة محض
 لم تشبهها بنقص لتبنيها على جنبايات كاملة عن نقص شائبة الابادة
قوله وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة فانها شرعت
 لحفظ الانساب والعقول والاعراض والاموال فان قلت سلمنا ان
 حد الزنا والشرب حق انه خالص لانه لم يشرع بجنابة وقعت على حق العبد
 اما الشرب فقط وكذا الزنا فانه ليس بجنابة على الزاني وعلى الزانية بل فيه
 نفوسا وهو قضاء الشهوة ولكن لان سلم ان حد السرقة حق الله تعالى

بل لاية من دليل قلت العين بالسرقة لا تبقى حقا معصوما للعبد اذ لو بقي كان
 مباحا في نفسه ولم يبق المقطع وجوب وجود الشبهة الدارنية للحق لكن التطلع
 ثابت بالاجماع فعلمنا ان العصمة في العين انتقلت الى الله تعالى وقعت السرقة
 على جنابة على حدة تعالى نقلنا ان حق الله تعالى **قوله** وعقوبات قاصرة
 واصحابنا يستعملونها جزائية فزنا بينها وبين الكاملة وان كان الجزاء يطلق
 على العقوبة كقولنا تعالى جزاء باكبنا وعلى المثوبة كقولنا تعالى من قرة اعين
 جزاء بما كانوا يعملون ولا يضر ان معنى المطلق الى الكامل قبله وصا
 بالقصور ومعنى القصور فيها انها عقوبة مالية لا يتصل بسببها الم بظواهر
 البدن بخلاف احد ودر قيل المراد بالجمع في قوله عقوبات الواحد اذ ليس
 في هذه النسخ الا المثال المذكور في المتن ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة
 قاصرة وكذا في نسخ المنتخب وقيل يجوز ان يلحق بومان الوصية بالقتل
 خطاه من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة فيكون اللفظ محولا على حقيقة
قوله لمرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للقبول وهو
 عقوبة للقاتل لكونه غراما له تعالى حيث بوم الميراث مع وجود علة
 الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا
 نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركه المقتول وبهذا سقط ما قيل
 لان سلم ان بومان الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت المثلول بحسب ثبوت
 علة ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصا والمرمان
 يثبت بقتل اخطأ ولا ثم يتقلب على مورثه ونفعها قصور فيكون
 المرمان عقوبة قاصرة لان ثبوت المثلول قصور والدليل على قصورها انها
 عدم وجوب القصاص عليها ولو كان كاملا لوجب **قوله** اما ان فيها
 معنى العبادات التي شتم على قسرين الاول اغلب في جهه العبادات وهو ما عدا
 كفارة العطر للاختيار في الاداء والاداء انما هو عبادة وهو الاعناق
 والصوم والاطعام واشتراط النية في الاداء والوجود على المتدور كالمطعم
 والمكروه ولهذا يفتيها في البعدين القوس والقتل العبد وان كان كلاما
 منهما اجمام محض فلا يصلح ان يكون سببا لما فيه من معنى العبادات لان سبب
 الشيء يجب ان يكون سببا له والثاني ما غلب فيه معنى العقوبة وهو كفارة
 العطر فان جهه العقوبة فيها راجحة لوجوبها بتقابلة اجنابة الكاملة وهي هتك
 حرمة شهر رمضان عدا ذلك اجمام محض فلا يصلح سببا لوجوب العبادات

وسقوطها بالشبهة كالملة ولك ان تقول لو كان جهة العقوبة غالبية لسقطت
عن انظر بجباة اهله وبطعام مملوك له لان الملك مبيع فلا اقل
من شبهة الاباحة لسقوط الحد عن زنى بجارية التي هي اخوة من الرضاة
وبجواب ان المعبر شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل اجنابة وملك
الكنكح والطعام لا يورث الا في الاطوار في رمضان بخلاف وطئ الجارية
التي هي اخوة لان محل اجنابة منافع البضع وملكه ثابت فيه فصالح شبهة و
الثان لا يفرق بين كفارة الاطعام وغيرها من سائر الكفارات في السقوط
بالشبهات ويرد عليه قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعة افعليه
ما على المظالم حيث جعلها عليه السلام مثل كفارة الظهار وكفارة الظهار
عقوبة وسببها احوام بالاجماع وقيد الاطعام بصفة التعبد فيحقق بها تكامل
اجنابة ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل على ان وجوبها بسبب اجنابة
كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ اجنابة الكاملة تقتضي كون الجزاء
الواجب عليها عقوبة وعلى هذا الواط في رمضان مرارا قبل التكفير لم يلزمه
عندنا الا كفارة واحدة للتدخل ولو افطر في رمضان فغلبه كفارتان وان
لم يكن الا واحد في ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة كذا روى الطحاوي عن ابي
حنيفة رحمه الله وعندنا شافعي رحمه الله لا تدخل اصلا ويجب لكل فطر كفارة
على حدة كما لو ظلم مرارا لان التدخل من حضابص العقوبات المحضة وهذه الكفارة
ليست كذلك قلنا نعم لكن لما سقطت بالشبهة ترجع معنى العقوبة فيها فذلك
على ان السبيل فيها الدر والتدخل من باب الدر كانه في الحد ووجب العمل فيه
اذا حصل المقصود وهو الانزجار حتى لو لم يحصل الانزجار به بان اقطر ثانيا وجب
عليه التكفير ثانيا في ظاهر الرواية وروى زفر عن ابي حنيفة ان عليه كفارة واحدة
قوله وفي التقل والكلفة والاصح في المؤنة ان يكون ههنا معنى التقل من قولهم
مانت القوم امانتهم اذا اجتمعت مؤنهم اي تعللهم قال القوام الاتقانه
لا يخ اما ان يكون ميمها اصلية او زائدة فان كانت اصلية يكون وزنها مفعولة
من باب يمونا ومعنى مائة اي قام بمؤنة اي بكفائته فقلت واوجها مئة
تخفيفا وان كانت زائدة يكون مفعول من الاول وهو التقل واصلا
ما وانه فقلت الاول الى ما قبلها تخفيفا فيكون تحية بقاء الشيء بالمؤنة
لكونه مستلزما للتقل **قوله** فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة الفطر
مستحقة على خواص العبادة لان الشرع سماها صدقة وجعلها طهرة للصيام

ذلك

لفظ مؤنة

من اللغو والرفث واعتبر لوجوبها صفة الغنى والشرط لصحة ادائها البتة وعلق
وجوبها بالوقت ووجب صرفها الى مصارف الزكاة وهذه الاوصاف كلها
من اوصاف العبادة فيكون عبادة من هذه الجهة وعلى معنى المؤنة فانها تجب
على الشخص بسبب رأس الغير فان سيدها الرأس وذلك من اوصاف
المؤنة كالنفقة ولكن كثرة خواص العبادة فيها على خواص المؤنة كان معنى العبادة
فيها ارجح فكانت عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس فهي عبادة قاصرة حتى
لم يشترط لها كمال الاهلية وجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما
كنفقة ذوي الارحام ويتولى الولي اداؤها وهذا استحسان وبه قال
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما والقياس ان لا يجب عليهما ويجب على
ابيهما ان كان غنيان حتى لو اداها من مالهما ضمن وبه قال محمد وزفر **قوله**
والثابت باعتبار الاصل راجع عما بالبيع ولما كان في العتق معنى العبادة لا يستلزم
على الكفار اجماعا لان الكفر في القربة واختلفوا في تبعيته على الكافر فيما اذا اجبت
الارض المشهورة من كافر فقال ابو حنيفة لا ينبغي بل تنقلب خراجا وقال لا ينبغي
لانه صار من ملوك الارض والكافر مل المؤمن غير ان معنى القربة تابع فيضيق
في حقه غير ان ابا يوسف رحمه الله يضاعف على الكافر فيؤخذ منه عشرة
لان في العتق معنى القربة والكفر ينافيه من كل وجه فلا يصح بقاءه عليه
كما لا يصح ابتداء اما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيوجب
تغييره والتضعيف تغيير الموصف قط فيكون اسهل من لا يبطال ولا يقال
ان يقول هذا الدليل لا يطابق المدعى لان المدلول تضعيف العتق والدليل
يدل على انتفاء العتق الواجب فضلا من التضعيف ويمكن ان يجاب فان
قلت ما الفرق بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل العبادة فيها اصلا بتقدير
ذكرها على المؤنة وفي العتق عكس الامر قلت الفرق بينهما جلي لان ذات
الصدقة مبني عن العبادة لاني املك الشيء الفقير لمضادة له تعالى وهو عبادة
بخلاف العتق لان ذاته ليس الا بقاء واحد من العشرة الاجزاء وهو ليس
بعبادة لكن العبادة فيه بواسطة تملك الفقير وهو امر عارض في العتق
دون الصدقة فلما قدم فيها ما حريفه **قوله** فان قلت فلم لا يجوز ان يكون
بها دسببا مقصودا لم يتقدم شئ يرجع اليه الصغير لاني المتن ولاني الشرح
لنفيته وترتيب السؤال كذا ذكره غيره لم قلت ان المحس ليس بسبب مقصود
ولم لا يجوز ان يكون اجها دسببا مقصودا لم يتم اجواب الذي ذكره يحتاج الى

تم

تكملة وتقريره لا يجوز ان يكون اجها وسببا مقصودا لان اجها وان شرع
 ان شرع لاعلاء كلمة الله تعالى ووقع شوكته المشركين فلما ثبت ان اجها شرع
 لهذا المعنى يكون حصول خسر الفدية ثابتا ضمننا فلا يكون سبب اجها و
 سببا موضوعا قصدا فان قلت سببا هذا ولكن لم لا يجوز ان يكون
 نفس الفدية او نفس المعدن سببا للنفس قصدا اذا الاضافة دليل
 السببية ثبت يلزم ان يكون كل الشئ مقصدا على جزيه وهو فاسد لان
 كل الشئ متاخر عن جزيه وجودا وعدما اما وجودا فاقطاعا لانه مالم يوجد الجزء
 لا يوجد الكل واما عدما فاقطاعا ايضا لانه مالم ينفك الجزء لا ينفك الكل
 وبيان الملازمة اسم لال ما خذ تعلم لاعلاء كلمة الله تعالى وخسرها
 جزيها فان كانت الفدية سببا للنفس يلزم ان يكون الكل مقصدا على جزيه
 لان سبب الشئ سابق عليه والامر على هذا في المعدن فان قلت ثبت
 لمجوع ما ذكرتم ان النفس حق ثابت بنفسه بلا سبب مقصود موجب على
 العبد ابتداء ولكن لم قلتم انه حق الله تعالى خالصا قلت انما قلنا انه حق الله
 تعالى للنقل والعقل اما الاول فلقوله تعالى قل الانفال لله والنتي فلا نه حصل
 في ضمن اجها وبها حق الله تعالى على ما بينا وما حصل في ضمن حقه يكون حقه
 لان العبرة للنفوس للتضمن **قوله** والمعادن فان قلت ما معنى ما في الكتب
 الستة عن ابي بصير رضى من قوله عليه السلام العجاو جبار والمعدن جبار
 وفي الركن الخمس قلت معناه ان من استأجر رجلا لمخمر معدن فانهار
 عليه فهو هدر لان من استأجر معدنا فهو له توفيقا بين الاحاديث كما سنبينه
قوله كالكالبة وملك المسبح وملك النكاح والطلاق والعقاق والتدبير والكتابة
 والوكالة والكفالة والمضاربة وغير ذلك **قوله** فالابان اصله التصديق
 والاقراء وهذا هو مذهب الفقهاء فما ركنان له حتى لو صدق بقلبه ولم يقر
 بلسانه بعد كنهه فنه لم يحكم باسلامه عنده ما ولا عند الله تعالى ولو مات
 على ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين في ركنه التصديق والاقراء شرط
 لاجزاء الاحكام منه الامور عند الفقهاء قد صار اصل مستقلا لوجود حقيقة
 الايمان خلفا عن مجموع التصديق والاقراء وعند المتكلمين عن التصديق فقط
 في حق احكام الدنيا من ثبوت العصمة وحل المناكحة وقبول الشهادة والبيعة
 الامامة وغير هذا الاحكام التي كينفي في حقها ممن قامت به تجرد وجود
 الاقرار منه وان عدم منه التصديق في نفس الامر بدليل قيام السيف

تم
 ركن الايمان

على اية حتى لو تكلم بكلمة الكفر بعد زوال الاكراه كان مرتدا ولا يخفى حسن
 صنيع المصنف حتى اشار الى كل من ذهب الفقهاء والمتكلمين في حقيقة
 الايمان بالطف اشارته وحاصله ان الحقيقة قد وقعت باحد الركنين عن مجموعهما
 وعند المتكلمين بالشرط عن الركن **قوله** ثم صار اداء احد الابوين الاجل في الاقرار
 ان ياتي كل واحد به بنفسه ثم جعل اداء احد الابوين الاقرار باللسان في حق ولولهما
 الصغير والمجنون والمعوقه خلفا عن اداء كل منهما الايمان بنفسه لتصور عقله
 وعجزه عن الاداء بنفسه حتى صار سلما تبعاعا لاسلم منهما حتى لو مات غسل
 وصلى عليه ودفن في مقابر المسلمين ثم ان فقدت تبعيته احد الابوين لعدم
 اسلامهما صارت تبعيته لاهل الدار خلفا عن تبعيته الصغير لاحد الابوين في
 اثبات الاسلام وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت تبعيته الدار وسمت
 الفدية في دار الحرب ووقع الصغير ومن في حكمه في سهم غار من المسلمين
 صارت تبعيته الفنايم خلفا عن تبعيته احد الابوين حتى يحكمهم باسلام
 الصبي تبعا لاسلام من وقع في سهمه من المسلمين واعلم ان كلاما من تبعيته
 الدار والفنايم واداء واحد الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه لاحد الابوين
 واداء الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه ولان تبعيته الفنايم خلف
 عن تبعيته الدار وتبعيته الدار خلف عن اداء واحد الابوين واداء واحد الابوين
 خلف عن اداء الصغير لئلا يلزم ان يكون للخلف خلف فيكون الخلف خلفا
 واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشئ اصلا من وجه خلفا من وجه هذا اذا لم
 يكن الصغير عاقلا او كان ولكن لم يزد به بنفسه اما اذا كان عاقلا واداه بنفسه
 فلا عبرة بتبعيته احد الابوين وانما يكون العبرة لايمانه بنفسه لسقوط حكم البذل
 عنه وجود الاصل حتى لو اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد
 والعباد بانه من اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدا بار تداوه بل يبقى مسلما
 باسلام نفسه ولو اسلم وابواه كافران مع اسلامه مع وجود ابيه صغير
 بتبعيته شئ ومع تبعيته احد الاميرين لا يعبر بتبعيته الدار ولا بتبعيته السبي حتى
 لو سبي مع احد ابويه لا يصير مسلما بتبعيته الدار حتى يقر بالاسلام لان تبعيته
 احد ما اقوى من تبعيته الدار وتبعيته الدار اقوى من تبعيته السبي حتى لو سبي
 في صغيرا جريشا وادخله في دار الاسلام صار الصغير مسلما ووجب خلع منه
 واجريت عليه احكام الاسلام اذ لا عبرة للاضعف مع وجود الاقوى **قوله**
 وكذلك الى كالتصديق والاقراء في انها اصلان والباقي خلف عنهما في هذا

مطلب
 في حق اسلام الصغير
 والصغير

مطلب
 في حق الوفاة

الحل خزارة فان المص رحمه الله قد ذكر ان الاقرار صادر خلفا عن التصديق كما
بيننا فكان المناسب ان يقول وكذلك الى كالمذكور في مسئلة الايمان
من الاصل والخلقة ليشمل خلفية الاقرار **قوله** لان الضرورة تقدر بقدر
الضرورة فادانتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء فرض آخر بل يجب
عليه تجديد تعميم فان لا يريد ادائه من الغرض ولذا امتنع جوازه قبل
الوقت لعدم تحقق الضرورة فيه ايضا والاحكام عندنا في ذلك
كلمة بعكس ذلك **قوله** ولكن اختلافه مع القائل ان يقول قوله في
فاغسلوا وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا غسلا فماتوا فماتوا
الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم الماء وثوابت بالعبارة وكل
واحد من الوضوء والماء والتراب خلفا عن الماء ولا عكس لعدم المرجح
والجواب انه لا كان كذلك كان مجللا في بيان اختلافه فلحقه البيان
بقوله عليه السلام السعيد طهره السلام ما لم يجد الماء عشر سنين
رواه ابو داود **قوله** ويبني عليه اي على اختلاف المذكور مسئلة
امامة التيمم المتوضئين فان من قال بوجوب اختلافه بين الجمهور
قال بها وهو مذهب ابن عباس لان التراب لما كان خلفا عن الماء
في حصول الطهارة كان استعماله عنده مقبدا للطهارة كما لا يخفى
شرط الصلوة في حق كل منهما بحاله فجاز بناءا احدهما على الآخر كما جاز
في المسح والغسل لكونه اخص به لا عن الرجل فيقول لحدث لا يكون
المسح خلفا عن الغسل فكان المسح على الخف اصلا كالسج على الرأس
فكان طهارة المسح اصلية غير منقولة الى بدل فكذا هنا ومن قال بوجوب
اختلافه بين التيمم لم يقل بها وهو قول علي رضي الله عنه لما كان التيمم خلفا عن
الوضوء كان صاحب الاصل قوي وبناءا القوي على الضعيف لا يجوز
كما لا يجوز لمن يركع ويسجد بناءا صلوة على صلوة من يركع بها وذكر
زفر مع محمد خلاف ما ذكر في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب من جواز
الاقتداء عند زفر قلعل المص خلفا برواية عنه كقول محمد يوافق لما
ذكره الاسمي في شرح المبسوط لكن المذكور في عامة الكتب
انه يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ الماء **قوله** فلعلنا يجوز
رواية عنه واعلم ان صاحب المختلف جعل التيمم خلفا عن الوضوء عند ما ايضا
حيث قال في سياق دليلها والتيمم خلف عن الوضوء وقيام تخلف قيام

خلقة

حل شريف

الاصل ولو كان الاصل قابلا جازا لاقتداء فنهنا كذلك انتهى قبل هذا التوضيح
اولا لانه يلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضئ
بالتيمم لان الشئ اذا كان خلفا عن شئ قابلا مقامه ينظر الى وصف الاصل
حتى يكون عاملا على الاصل وقد عطل في الايضاح لمحمد في هذه المسئلة بان
التيمم طهارة ضرورية وعمل لها بانها مطلقة وهو مناف لما قلنا انها مطلقة
عند اصحابنا والتحقق ان هذا البحث له ثلث موارد في النسخة اولها باب التيمم
في البحث مع الشافعي في جواز الغرض المقصودة بتيمم واحد عندنا وهو
مبنى على ان التيمم طهارة مطلقة او لا فقال انها ضرورية ثبتت اداء المكتوبة
فتقدر بقدرها فانفق ايمتنا في جوابه على انها مطلقة تعمل عمل الماء ما بقي
شرط ثانيا باب الامامة في الاقتداء المتوضئ بالتيمم فافترقوا فيها فقال محمد
في ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضئ به وقالوا مطلقة فيجوز ثانيا باب الرجعة
فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا كلهم فقال محمد في مطلقة وقالوا ضرورية فترأى
لمحمد وجهاده من المناقضة احد ما قول في باب الامامة انها ضرورية وقال
في باب الرجعة انها مطلقة ولها وجه في المناقضة وهو قولنا في باب التيمم
والامامة مطلقة وفي باب الرجعة ضرورية فاجاب بعض المحققين بان
في التيمم جهة الاطلاق وجه الضرورة فيحذف الاطلاق انه غير بل احدث مطلقا
كالما في غاية احد الامر من وجود احدث او الماء ومعنى الضرورة ان
شرعيته ضرورة اداء المكتوبات عند عدم الماء اكراما لهذا النبي الكريم عليه
وامته وهذا لا يفيد معنى الاطلاق اذ حاصله بيان سبب شرعية ولا شرع
بيان الضرورة والحاجة شرع كما شرع استعمال الماء وانما يفيد ضعفه انقطاع
عن التطهير بالماء اذ علمت هذا فتقولهم مع الشافعي انها طهارة مطلقة
اي غير بل احدث ويستباح به كل ما يستباح بالماء على الوجه الذي
يستباح به لينتفي به قصر الصلوة على فرض واحد لا ينافي قولهم انها ضرورية
لما سمعت من قال في موضع انها مطلقة وفي آخر انها ضرورية لم يكن مناقضا
اصلا فادعوا تخصيص محمد انه رائي وجوب الاحتياط في الموضعين فان الاحتياط
في اقتداء المتوضئ بالتيمم ان لا يقع ولا يعقل ذلك الاجرة الضرورة وفي الرجعة
الاحتياط في انقطاعها ولا يعقل الاجرة الاطلاق فاعتبرها واما ما عكس
الحكم في الموضعين لم يكن في عكس الشئ فنهنا به وهذا قولنا في الاقتداء احسن
من قول محمد رحمه الله وقول محمد في الرجعة احسن من قولنا رحمه الله تعالى لان

الضعف الكائن في طهارة التيمم لم ينظم قط أثره في شيء من الأحكام عندنا
فعلما أنه شيء له قوة في نفسه فيجوز اعتداله المتوضي به **قوله** واختلافه لا ثبت
الآن النص إلى بعبارة أو دلالة وبإشارة واقضية إلى غير ذلك من
الدالة السبعة دون الرأي كما أن الأصل لا يثبت إلا بهك في المحصر
على الأولى نظر **قوله** وشرط آخر لآلة في ثبوت الخلف من المكان الأصل
ليعتبر السبب متوقفا للأصل وبالجملة ينقل إلى الخلف مثلا إرادة الصلوة
انفقدت سببا للصلاة لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز
ينتقل الحكم إلى التيمم ونقص هذا الأصل بوجوب قضاء الصوم على ما يفرض
مع عدم شرعية الأصل في قضاها واجب بان قضاء الصوم على ما يفرض ثبت
بالنقص على خلاف القياس والفقه في ذلك أن الشرط الطهارة عن الحيض
في الصوم بخلاف القياس فصار كالأصل محتمل من وجوبه دون وجوبه فيؤثر
اشرطها في الأول دون القضاء **قوله** ويظهر هذا في أثره الشرط
في عين الفوس وفي ما إذا خلف على نفي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمان
الماضي **قوله** فاربعة هي السبب والعلة والشرط والعلامة والمحصر
استزان وقيل في وجوب المحصر ما يتعلق به الحكم لا يخفى أما أن يكون مؤثرا
في وجوده أو الأول العلة والثاني ما أن يكون وسيلة إليه أو لا فالأول
السبب والثاني ما أن يوجد الحكم أو الأول الشرط والثاني العلامة
وإنما قدم السبب لتقدم وجوده على هذه الثلاثة ثم العلة لكونها مؤثرة
فإن قلت كان من حق الشرط أن يقدم على العلة لأن عملها مشروط بوجوده
قلت لأن العلة هي المؤثرة والمقصود هو التأثير قدمت لذلك وفيه
شيء للذلة على هذا وجب تقديمها على السبب واجب بان السبب قد يكون
مكملا للعلة وهي صفة له على ما يأتي وهو مقدم وجودا مع وجود هذه التأثير
مقدم عليها وقدم الشرط على العلامة ولا عكس لنوع تعلق الحكم فلا يخفى
أن تقدم السبب والعلة والشرط والعلامة إنما هو بانقسام ما يطلق عليه
اسم السبب والعلة والشرط والعلامة لا باعتبار حقيقتها ولا يلزم
تقديم شيء إلى نفسه وغيره ولذا ذكر المصنف السبب أولا مطلقا عن قيد
الحقيقي عند ذكر الأربع ثم قيد به بالحقيقي حين أراد توحيده **قوله** خرج
بهذا القيد العلامة أي أن قلت قوله ما يكون طهارة ذلك الحكم جنس يدخل
تحت السبب الحقيقي والماضي والعلة والشرط كما ذكره بعض الشراح وذكر

سبب
شرط
علة
علامة

الجس في اتحادنا هو لبيان أصل الذات وتعيين جنس من بين الأجناس
للاقتراز عن شيء فكيف يجزئ به قلت ذلك في التعريف الحقيقي وهذا تعريف
لفظي ولا محذور فيه على أن الفتوى لا يلتفتون على اصطلاحات أهل المنطق
في الحدود وإنما ذكره وتوحيده يوقف بها على المراد ولذا أرادهم يطلقون
الجس على كل لفظ عام سواء كان منطقيًا أو لا **قوله** خرج به الشرط
قال بعض الشارحين احتراز المص بقوله ولا وجود على العلة والشرط وفيه
نظر لأنه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله فوقع الاحتراز عنها ثانياً مستدركاً
لما في يد فيه **قوله** ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب
بيان واليضاح طهارة عن معنى العلة وليس من تمام التعريف وقد جعل بعض
الشارحين من تمام التعريف وقال المراد من السبب في قوله لا تضاف إلى السبب
المعنى اللغوي وهو الطريق فلا يلزم الدور ولا تعريف الشيء بنفسه **قوله**
كذلك أن ليس في مال إنسان أو ليقبل في مثال السبب الحقيقي وكذا
إذا حل قيد عبده فابق أوقع باب اصطبل غيره أوقع باب قصص غيره
فطار طيره أو دفع السكين إلى صبي ليملكه فوجبا بهما فقه أو أخذ صبيًا
أو أسير يدليه فمات في يده لم يرض أو قال أصبى السرق هذه الشجرة أو انقضض
فرتها لشاكل أنت أولنا نكل نحن فصعد فسقط فانه لا ضمان في هذه المسائل
كلها لا اعتراض العلة على السبب بخلاف ما لو قال للصبي اصعد وانقضض
الثمرة للأكل أنا أو قربه إلى أرض مسبعة أو هله أو حمله ووضع على دابة
فسقط وهي واقعة أو حين سارت بنفسها فذلك حيث يقضي في ذلك
كله لعدم طرد بالمعونة لسيبه فلو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد ما حمله عليها
فسقط فخطب سقط الضمان لطر والعلة على السبب **قوله** إذا سعى
إنسان لظلمة أي وذكر صدر الإسلام في أصول الفقه إذا سعى إنسان إلى
السلطان في أخذ مال آخر بغير حق بعض مشايخنا يقولون بأن الساعي لا يضمن
وبعضهم قال إن كان السلطان مروجاً بالظلمة وأخذ مال من سعيه ياله
يضمن الساعي وإن لم يكن مروجاً فلا يضمن ولكن كمن لا يفتي به لانه خلاف
أصول أصحابنا رحمه الله تعالى **قوله** ودلالة المحرم جناية أي أو ربه إن لا يضمن
الترام بالاسلام أن لا يدل السارق على مال آخر وقد تركه بالدلالة فلا يضمن
واجب بان لا التزام بعقد الاسلام إنما هو مع أنه فيها وموجب ذلك لا يتم
وفي التوبة والأحرام وضع الأمن والحفظ قصد أو دلالة متاخرهما **قوله**

المراد من اليقين بالطلاق والعناق في المراد بالصيغ الدالة على تطبيق الطلاق
 والعناق بخوان دخلت الدار فانت طالق او عبده ببالسبة الى الجواز
 وكذا النذر المعلق بالشرط بخوان دخلت الدار فقلت على كذا فانه قبل وقوع
 المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجواز وهو وقوع الطلاق
 والعناق ولزوم النذر لانقضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ رتبها
 لانقضائها اليه بان كان يقع المعلق عليه ختمية هذه الصيغ سببا مجازيا
 انما هو قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثلاً واما بعده فتصير تلك الاسباب
 عللاً حقيقية لتأثيرها في وقوع الاجزئية مع الاضافة اليها والاتصال بها
 بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعاً للعلّة عن الانعقاد فإذا
 زال المانع انقضت علّة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة فان قلت
 لم يخص هذه القسم بتسمية مجازية ان ما فيه معنى العلة بسبب مجازية ايضا
 قلت لانه متعلق عن معنى الانقضاء الى حكم في الحال بخلاف ما فيه من معنى العلة
 لا فيه من معنى الانقضاء مع زيادة مكان وجوده عن حقيقة السببية
 لا تماثل على امرزائدها فكان اولاً بالتصريح في المجازية والعلاقة انها
 يدل الى السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في الحال لا يصير سبباً
 حقيقياً بل علّة الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة
 هي مشابهة السبب مع حيث ان نوع انقضاء الى الحكم في الجملة ولو لم يكن
قوله لا تجب الكفارة ولا يترك الجواز لف وشر مرتب والكفارة لليمين
 والجواز المعلق بالشرط فان قلت ان الشافعي يترك الجواز بحدوث وهو قول
 عليه السلام لا طلاق قبل النكاح قلت لا تمسك له به لان تعليق الطلاق
 ليس بطلاق بالاجماع وانما يكون طلاقاً عند وجود الشرط والشرط في صورة
 النزاع هو النكاح فيوجه الطلاق عنده لا قبله فلا يكون كحديث حجة له
 قال قلت ربي ما يترك ويقول هذا شخص لا عليك التنبيه بالاتفاق
 فلا يملك التعليق قلت الملازمة ممنوعة فان الرجل اذا قال لا اية كايض
 ان دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق سبباً مع انه لا يملك تنبيه الشئ
 في كايض وكذا اذا قال لجارية اذا ولدت ولداً فترك مع انه لا يملك تنبيه
 العتق في الحال **قوله** لكن لا اي للمعلق انما اختلف الشارحون في مرجع هذا
 الصيغ فقال بعضهم المراد به التعليق وهذا اختيار صاحب المنهاج فان المطلقين
 من الجاهلين يقع بالنسبة الى التعليق المعلق وهو ان طالق وقال صاحب

الكشف المراد منه المعلق كما ذكره الشارح لان افعال السببية عند وجود
 الشرط للمعلق لا للتعلق اذ لا يبقى وجود الشرط في هذا واضح فيكون المراد
 بالتعلق المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا الجاز من شبهة
 الحقيقة فلا يخصص والصحيح ان يرجع الصيغ هذه القسم بأسره ليشمل اليقين
 لا التعليق وحده ولا المعلق وتخصيص فائدة الخلاف ببعض لافراد لا ينافي
 اجزاء القاعدة على عمومها وهو المعلق **قوله** حتى يبطل التنبيه التعليق التعليق
 توقيف الحكم على امر والتنجيز ارساله من تأجيل اي قوة واحدة التنجيل
 يعني ثمة الخلاف نظري في ان التنبيه بالثلاث بل يبطل التعليق او لا فعندنا
 يبطل وعنده لا وانما قيدوا التنبيه بالثلاث لظهور ثمة الخلاف لانه لو لم يلقها
 ثنتين ثم عادت اليه بعد التزوج قد خلت الدار تطلق ثلثاً اتفاقاً كذا في
 الحقايق وغيره وفي الهداية خلاف هذا حيث قال لو قال ان دخلت الدار
 فانت طالق ثنتين وتزوجت بزوجة اخرى ودخل بها ثم عادت الى الاول
 قد خلت الدار طلقت ثلثاً عندنا في حنفية وابن يوسف وقال محمد وزفر
 هي طالق بما بقي قال الشيخ كمال الدين بن الهمام هذه الصورة للاتفاق
 فيها على وقوع الثلاث اما عند محمد وزفر فان الواقع واحدة بها ويجعل الثلاث
 واما عندنا فالثلاث المعلقة بواسطة ملكة يثبت بالدم مع الواحدة
 الباقية وعلى هذا يحل ما في الحقايق وغيره فيكون الثلاث واقعة عندنا
 بالدخول وعند محمد وزفر كمال الثلاث بالدخول وهي الواحدة الباقية
 وح لا منافاة بين كلام صاحب الهداية وغيره لكن هذا خلاف الظاهر
 اذ الظاهر من كلام الحقايق ان الثلاث يقع دفعة بواسطة الدخول
 اتفاقاً وليس كذلك لما علمت فانهم **قوله** وهو في الحال يمين الى المعلق
 بالشرط يمين في الحال فلا يتوقف صحته على وجود المثل كاليمين بالله والذ
 لو حلف لا يحلف فعلى الطلاق بالشرط يمين ولو حلف لا يبطل
 فعلى الطلاق بالشرط لا يمين **قوله** وهذا صحيح تعليق الطلاق والعناق
 بالملك مع المثل في الحال واذا كان ابتداء التعليق بدون محل صحيح كان
 ابتداء بدون صحيح بالطريق الاول لان البقاء اسهل من الابتداء وبما يدل
 على ان زوال الملك لا يبطل التعليق ولو اباها بطلقة او طلقين وانقضت
 عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم ان اليمين
 لا يبطل بزوال الملك فان قلت لم اشترط الملك والاضافة اليه في الابتداء

مطلق
 مخالفة الهداية

دون البقاء مع ان ما يرجع الى المحل في الابداء والبناء فيه سواء قلت لفظه
فائدة البين وذلك لقيام الملك او الاضافة اليه حال وجود الشرط
فانه حال الاضافة الى الملك يكون الجزاء واقعا لا محالة وحال قيام الملك
يكون الغالب الموجود او المقصود منها تحقق الملك بايجاب الجزاء في مقابلته
فلما بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققا عند فوات البتة ليجل خوف
نزوله على المحافظة على البر فاشترط الملك او الاضافة اليه في الحال التعليق
ليكون الجزاء متحققا الوجود او غالبه عند وجود الشرط كما لا يصح
وهو ان الاصل في الثابت بقاءه فيظهر فائدة البين بخلاف ما اذا لم يكن
ولاسيما بان قال لا جنية ان دخلت فانت طالق لم يصح هذا التعليق
لعدم الفائدة اذ الجزاء لا يكون متحققا ولا غالب الوجود فلا ينعقد بغيره
لعدم فائدة لانعدام الغرض اليه وهو المحل على الفعل او المنع عند لا يقال
لو قال لامرأة اذا حقت فانت طالق يمين وليس فيه هذه الفائدة والبر
لا يحصل غالبا لانا نقول العبرة للغالب لا للنادر **قوله** ولو لم يكن لها ثبوت
بوجود ما صحت هذه الاحكام لان الرهن والكفالة لا يقعان باليمين القايمة
في الحال ولا يقع الا براء عن العين فكذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال
ما لطلاق ثبت للتعليق شبهة التطبيق وشبهة الشئ لا تثبت في غير محله
كما في الحقيقة لان معنى شبهة قيام الدليل مع تخلف الدلول مانع وممتنع
ذلك فاذا فوات المحل وهو ملك المتعة بتجيز الثلاث بعد تعليقها بطل
التعليق لبطلان ما قام به من شبهة السبب لغوات محله وهو ملك
المتعة القايمة حال التعليق وانما لم يبطل نزول الملك لان طلاقها ما دون
الثالث لقيام المحل من وجوب مكان الرجوع اليها هذا ما ذكره الشارحون
في الاعتناء بتوجيه هذه المسئلة وهو ظاهر ما قالوه من مسئلة البار
عن الضمان مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر البردوي في
مبسوطه في باب الصلح في الغصب فانه يدل على ان البراء عن المقصود
حال قيامه لا يصح وصرح بذلك في غصب النوازل وكذا ما قالوه من
الرهن والكفالة لا يصحان في العين المقصود به فانه قد صرح في شرح
الطحاوي وشرح ابن نضر البغدادي بجواز الرهن والكفالة بالمقصود
وذكر في اجماع الكبير ان الكفالة تصح بالافعال المضمونة كما تصح بالايمان
فقد ذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل على الدين لانه كما يصح

في الدين يصح في العين المضمونة بنفسها قبل فيه شئ لان القاضي اذا ضيق
استحق العزل وتصح تولية الفاسق ابتداء فلم يكن البقاء اسهل من الابداء
فتأمل **قوله** لان ذلك شرط اي وهو المكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم
العلل فضلا عن يكون خائبا عن حقيقة السببية لان المكاح علة للملك
الطلاق لانه مستفاد منه وكان المكاح بمنزلة علة العلة للطلاق وتعليق
الحكم حقيقة علة فيبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال
لعبد ان اعتقك فانت حر او قال لامرأة ان طلقك فانت طالق وانما
به العلق او الطلاق الذي يوجب هذا التعليق كان باطلا واعتبر بان
ملك الطلاق اذا كان بتفاد بالمكاح لم يلزم ان يكون المكاح بمنزلة علة
العلة لجواز التخلف عنه بل هو علة للملك الطلاق لا لالطلاق على ان المكاح
اذا كان بمنزلة علة العلة لم يلزم ان يكون له شبهة العلة وبحجوب انما سلمنا
ان المكاح علة للملك الطلاق وتختلف حكمه عن العلة شرط فيها دون علة
العلة ولئن سلمنا شرط فيها ايضا فلان لم تختلف بهذا لان صحة التخلف
عن المكاح لكن لا يشترطه على احد ان ملك الطلاق علة صحة التصرف فيه
بتجيز او تعليقه كان المكاح علة العلة للطلاق وعلة العلة لها حكم العلة بل هي
اقرب الى العلة بالاشبه بها لانه في اشبه بها بالاشبه بالاشبه بالاشبه بالاشبه
وليس ثبات المكاح بشبه العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور بدونها لكن
ليس بعلة حقيقة لقوسط امر آخر بينه وبين الطلاق وتختلف عنه فصحة
له شبهة العلة **قوله** توضيح اي توضيح هذه المعارضة ان اصل التعليق يوجب
ثبوت شبهة وقوع الجزاء المقضية للمحلية والتعليق بشرط في معنى العلة
يقضي عدم ثبوتها لامتناع ثبوت الشئ قبل علة فامتنع ثبوتها بمعاينة
فلا يشترط الى المحل لزال المعنى الموجب له وهو شبهة التعويض وقيل لما تضمن
موجباً بطلاق التعليق بشرط في معنى العلة رجحنا جانب التعليق المقيد على
جانب مطلق التعليق لانه من تعلل العلة وتعلل العلة علة العلة وشبهة
العلة ليست بعلة فيكون ترجيح جانب العلة او الى واذا لم يشترط قيام محل
الجزاء لزال موجب يبقى مجرداً عن شبهة السابقة علة ومجلة ذمة الحالف
لانه يمين محضة فيبقى ببقائها هذا ما قالوه في هذه المقام واعتبر باننا لا نعلم
ان التعليق بالاشبه العلة يبطل الايجاب كما في حقيقة العلة فان العلة
انما تبطل حصول وجود الحكم بالعلة وهذا ليس كذلك وايضا لم يبطل الايجاب

كيف يتحقق التعليق از التعليل انشاء الايجاب على تقدير وجود الشرط فلا حاجة
الى التكلف بل يكفي في الجواب ان يقال ان التعليق هو الاتباع المعلق على
تقدير تحقق الشرط والمحل انما تجب وقت اعتبار الاتباع وصيرورة
مؤثر او هو وقت تحقق الشرط في التعليق بالملك بخلاف ما يبدى الثالث
فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الاتباع على تقدير الشرط باطلا وهذا كما يبطل
احتجاج زفر بنوحيه ساقطة في ان النتيجة بطل التعليق فلا حاجة الى التكلف
السابقة واجيب باننا لا ندعي ان التعليق بائنه العلة يبطل الايجاب
بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التي ذكرها فكان التعليق بطل
في حق الشبهة فالنتيجة بالشبهة يؤثر في الشبهة بالابطال
لا في الحقيقة **قوله** وهو من اقسام العلة وان تأخر حكمه بواسطة الاضافه
على ما يجي تحقيقه فلا يكون تحميتا سببا بطريق الحقيقة بل بطريق
المجاز واعلم ان المعبر في تقدير هذه الاقسام انما هو اختلاف اجزائ
والاعتبارات وان اختلفت بحسب الذات ولهذا ذهب فخر الاسلام
الى تبيع القسمة وبعضهم الى ثلثتها **قوله** وسبب شبهة العلة هي
مثل بعض الشرائع بهذا السبب بخلاف الطريق لانه طريق الوقوع
فيها وليس بعلة وانما العلة نقل الماشي والماشي سبب محض ولكن
النقل امر جليلي ليس باختيار الواقع ولا تعدي في الماشي لانه مباح
فلا يمكن اضافة حكم اليها فاضيف الى المحر لافيه من تعدي العلة من حيث
ان العلة لا تعمل الاب في اثبات هذا القسم والتشليل هذا المثال نظير
سيان في بحث الشرط **قوله** وهي مأخوذة في العلة في اللغة عبارة عن
يحل بالمحل فينتفيح حاله ومنه سمي المرض علة لانه بحلوله يتغير حال
البدن من القوة والضعف واورد بان الشخص في ولد مريضاً يسمى
عليلاً باعتبار الاصل اذ الاصل في المولود الصحة **قوله** ابتداء احتراز به
عن السبب والعلامة وعلة العلة وسائر التعليلات وقيل احتراز
بالقيود الاول عن السبب والشرط وعلة العلة وبالثاني عن التعليلات
فانها لا يجب بها الحكم ابتداء بل بطريق الانقلاب بل اذ اوجد الشرط
وقيل قوله يضاف اليه وجوب الحكم جنس يشمل المحدود وغيره وقوله
ابتداء يخرج عن السبب والشرط وعلة العلة والعلامة وكل وجهه لكن
صنيع الشارح احسن فتأمل واعلم ان علل الشرع غير موصية للاحكام

علة

بذاتها بل الموجب هو انه تم لكن ايجابه لما كان غيباً عنا نسب الوجوب
اليها فصارت موجبة في حق العباد ويجعل الشارع ايناها كذلك ونفي صفة
الشرع في علته خالصة **قوله** والعلة المستنبطة بالايجاب وكما قدره المحقق
قوله وهو سبعة اقسام تذكير الضمير باعتبار انه يطلق عليه اسم العلة وهذا سقط
ما قيل في الاسم ينقسم بالقسمة العقلية الى سبعة اقسام اسقط العلة
يعني ما يطلق عليه ولا يمكن ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير
المعروف يا به من ان التعريف المذكور لا يتناول الا القسم الاول وهو العلة
الحقيقية الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر يجب الاشتراك
او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام قالوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه
لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما وحاصل
الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة الشرعية ثلثة امور الاضافة والتأثير والترتيب
فاذا انقضت ترتيبها انقضت العلية اصلاً واذا ثبت جملتها حصل القسم
الاول وهو العلة الحقيقية وبانقضاء وصف منهن يحصل ثلثة اقسام وبانقضاء
وصفين يحصل ثلثة اخر فهاؤذن سبعة اقسام وانما لم يذكره لان المراد
بالوصف الذي هو شبه السبب هو العلة بمعنى لانه جزء العلة وانما لم يتعرض
للعلة حكماً فقط لانه ذكر في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلة
قوله وتماثل ان يقول انهم قسموا العلة اسماً بانها التي تكون موضوعاً
في الشرع حكمها والبعين بانه ليس بموضوع ككفارة بل البتة فلا يكون
من هذا القبيل واجيب بانها وان كانت موضوعاً للبر لكنها تصير علة مؤثرة
في وجوب الكفارة عند انحش بطريق الانقلاب وفيه نظر لان هذا انما يتشبه
على قاعدة الشافعي كما عرفت اما عندنا فلا لانه يبين ان البعين لا تصير علة
للكفارة عند انحش لانها تقع للبر وهو مانع من انحش لانه صفة وبدون انحش
لا تجب الكفارة فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء علة لشيء لان علة
الشرط علة لشرط وانما علتها انحش **قوله** كالبيع بشرط اختياره وكذا
قوله والبيع الموقوف ثم الدليل على ان كل واحد من البعين علة لا سبب
لان المانع وهو حق المالك او اختياره اذ زال في البيع الموقوف او باحفاظ
من له اختيار او يفتي المدة في البيع بشرط اختياره فثبت الحكم الى الملك المشتري
مستنداً الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزمانه المتصلة والمنفصلة شيئاً
ولو كان سبباً لم يكن كذلك لان السبب يثبت مقصوداً لا مستنداً الى

وقت وجود السبب فلا يتوهم بنا في حكمه عنه انه سبب لا علة لان العلة
قد بناه عن حكمها لانها لا تبين قيمه لانه يردى الى القول بتخصيص والمص
ثم ينكره واجب بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع بشرط انما ليس بعلة
حقيقية تختلف حكمها فلا يكون هذا تخصيصا ورواها ج بلزم ان لا يتصور
التخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم اذا اختلف عنها لم تكن علة
حقيقية فتر في الخلاف والامر بخلافه واجب عن اصل الاشكال بان الخلاف
في تخصيص العلة انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لان العلة التي
في احكام شرعية كالمنقود والنسخ قبل اجواب الحق ان يقال ان الحكم قد
يختلف عن صورة العلة لمانع ولكن لا يسمى ذلك تخصيصا عندنا بل يقال
عدم الحكم لعدم العلة لمانع مع وجودها وهذا بحث لفظي كما تقدم بيانه لكن
لذلك نقابل ان يقول قد فرقت بين الطلاق المعلق بالشروط وبين البيع
بشرط انما نجعل المعلق بالشروط علة وانما يصير علة عند وجود الشرط لان
الشرط كان مانعا عن انعقاد العلة فاذا زال انقضت علة فاما قبل وجود الشرط
فهو سبب مجازي كما في البيع بشرط انما علة في الحال فيختلف الحكم
عنه ثم جعلت في الحكم دليل عدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا يترتب
مناقصا ولم يجعل البيع بشرط انما من قبيل المعلق بالشروط سببا قلبية
لذلك **قول** فلان علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى تأثيره
في ذلك الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة التقديرية توجب
شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا ثبت الحكم في الوقت
المضاف اليه مقتصر الاستدلال الى اولى الاسباب فان قلت لما كان
علة يشبه السبب وجب ان يجعل من القسم الرابع دون الثالث قلت
انما جعل من هذا القسم اتباعا لثبوت الائمة الشرعية فانه قال قد جعل
بعض مشايخنا الاسباب المضاف اليه وقت من القسم الرابع لكن لا يصح
عندي اذ من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا قلنا انه
لو نزل ان تصدق بدهم غدا فتصدق بقبول في الذوق عن المنزور خلافا
لنزل ولو كان من القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنزور الى مجي الذوق
وكذلك اذا اوجب على نفسه صوما او صلوة في وقت يجوز تعجيله قبل
مجي ذلك الوقت عندنا في صبغة واني يوسف خلافا لجمهور من لزوم العلة
اسما ومعنى لا يقال يرد على هذا عدم صحة تعجيل الصلوة على وقتها والصوم

على وقت مع ان الاسباب انه قد ازيل سابق غير مضاف الى وقت لاننا نقول
لانتم ان الاسباب قبل دخول الوقت حاصل لانه لما لم يدخل الوقت لانتم الاسباب
السابق لان الوقت لا يصلح موجبا او موجب هو انه قد ازيل لان الاسباب
لما كان غيبا عما جعل الاوقات اسبابا تيسر على الابداء اما الاسباب العبد
فانه معلوم قبل الوقت واعتراض بان الطلاق المضاف او العتق قبل الوقت
المضاف اليه يقع ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ما هو المضاف واجب بان
بانا لانتم ان لا يقع وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق او العتق الى وقت لوقال
او وقت ذلك الطلاق المضاف او العتق المضاف بل يصلح ان لا فان قلت لا
فقد عاندت فتركته وان قلت نعم فقد افسدت فتركته ووقفت بما ابيت
وفيه نظر اذ لا شك ان لوقال عتقت الطلاق المضاف لان الطلاق يقع لكن
بل هو ذلك الطلاق المضاف ام غيره حتى اذا اجاء الغد تطلق ايضا لوجود
المضاف اليه ليس في جواب ما يدل عليه والظاهر وقوع الطلاق ايضا
في الغد وهذا لان كلامه وقع مستقيما مضاعفا وبعد ما وقع مضاعفا الى الغد لا يكون
بعينه متخرا فوقع قطعية اخرى لمجي الغد **قول** ونصاب الزكاة ان قد يقال
لم لا يجوز ان يكون النصاب علة العلة وذلك لا ينافي مشابته بلا سبب
بل يوجبها فاجيب عنه بانه على هذا التقدير لم يكن باقية في عنه الحكم حتى يكون
علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود وفيه نظر لانه ليس من ضرور
علة العلة عدم الترتيب بل هو ان يكون في الوسائط امتدادا ولما كان شبهة
العلة في النصاب اصلا صحيح الاداء قبل تمام الحول خلافا لما لك رحمه لوقوع
الاداء بعد وجود اصل العلة لكن لا يكون المؤدى زكاة في الحال خلافا للثاني
رحم نظره الى مشابته السبب لعدم وصف العلة في الحال فاذا اتم الحول
والنصاب كامل صار المؤدى زكاة لاستناد الوصف الى اول الحول
وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقفا بعد تمام
الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء فان اتم الحول والنصاب غير كامل
كان المؤدى قطلا عا فان اداه الى الفقيه لم يكن له ولاية الاستدعاء ومنه بحال
لان الترتيب قد تمت وان لم تتم زكاة فان كان قد دفعه الى الامام كان له
ان يسترده اذا كان قائما به فانه قبل قد ذكر في التحقيق ومختصر الكوفي
والا فناس اذا عجل الزكاة الى فقير فصار غنينا قبل الحول او ارتد العبد او بانه
تقلا ثم اتم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى زكاة بعد الحول لشرط اتميته

المصرف عنده كاشط كمال النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدى انما يصير
ركوة عند تمام الحول من حين الماداة لا مقتصر عليه في شرط اتمية المصرف
عند الماداة لا عند تمام الحول فكان استنفاده وارتداده قبل الحول وبعده
سواء كالتم والغير **قول** فلا يكون علة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه
من معنى للاضافة الى وقت وجود المنفعة وذلك لان العقد وان صح في الحال
فاضافة الى العين لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها
كانه ينقضي وقت وجود المنفعة ليتقن الانقضاء بالاستيفاء وهذا معنى قول
مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة بغير انعقادها بحجب ما يحدث
من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجارة على حال استيفاء
المنفعة حقيقة او تقدير اجل تسليم العين ولا يستند الى وقت العقد لان
اقامة العين مقام المنفعة في حق صبي الاجاب لاني حق ملك المنفعة
بل التقدير بها بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجب واد اوجبه تحقق فيه معنى
الاضافة لما قلنا ثبت فيه شبهة السب لان اضافة الانقضاء الى زمان
سيوجب وجوب عدم العلة في الحال لكن ما وجبه الاجاب والقبول
منقضى الى الحكم بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان لا يشبه بالاسباب
بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط ايجار فان انعقادهما ثبت في الحال
ليتمام العقود عليه حال العقد فلم ينجح فيها الى اثبات معنى الاضافة فلم
يثبت لها شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيها الى زمان الاجاب **قول**
وعلة في غير الاسباب هذه القسم يسمي بعلة العلة وهو علة الحكم مضافة
الى علة اخرى والحكم مضاف الى الاول بواسطة الثانية **قول** كسواء
التوبى اعلم ان العلة فيما تقدم يشبه الاسباب لعل لا يشبه
من جهة تراخي الحكم ومن جهة تداخل الواسطة بخلاف شراء التوبى فانه لا يتحقق
فيلتر افي فيشبه بالاسباب من جهة تداخل الواسطة لا غير وهذا لم يصح
في الاسلام بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره
وتبعه المصنف في ذلك وذهب بعضهم الى ان الظاهر ان شراء التوبى
ليس من هذا القبيل بل من قبيل لعل اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة
والتأثير والمقارنة فظهر هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة
التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة
وصدق الاول فقط في البيع الموقوف والبيع بشرط ايجار وصدق الثاني

نقط في مثل شراء التوبى **قول** لان الج لا يثبت عند ابتداء المرض حتى لو وهب
المريض جميع ماله من ان ان وسنة يملكه في الحال لان العلة لم تتم وصونها
فاذا انفصل بها الموت تمت العلة واستند الحكم الى اول وجوده حتى يطل
وصيته بما زاد على الثلث واذا برئ نفذت تصرفاته لعدم تمام العلة
وهذا الشب بالعلة اتم من شبه النصاب بها لان ما تراخي اليه الحكم هنا
وهو الموت حادث بالمرض فكان المرض بمثابة علة العلة وما تراخي
اليه الحكم هناك وهو النماء غير حادث به لما مر فان قلت ما معنى قولهم
هذا الحكم غيب بطريق الاستناد وهذا ثبت بطريق التبيين وما الفرق
بينهما قلت الثبوت بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا حقيقة وشرعا
ثم يثبت ويرجع الى اول السبب والثبوت بطريق التبيين ان يكون
الحكم ثابتا حقيقة مع السبب لكنه حتى يظهر بعد زمان ان كان كذلك
اللا ترى ان حكم الاستناد يظهر في القاييم دون الغايث حتى لو ولدت
المبيعة في ايام ايجار ومات الولد ثم سقط ايجار لا يظهر حكم الاستناد
في حق الهالك حتى لا ينقص به ملكه شئ من الثمن بخلاف التبيين **قول**
اعلم ان هذا القسم اما عايد او حاصله انما جعل هذا قمارا وان
صدق بالعلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض وبالعلة اسما ومعنى لا حكما
كالمرض وبالعلة معنى لا حكما ولا اسما كالندكية لا مكان وجوده به ونها
منها اعم منهما لكن من الاول من وجبه لما بينا ومن الثاني مطلقا اذ كل علة معنى
نقط تشبه الاسباب ولا عكس بالمعنى اللغوي الى ليس كل علة
معنى تشبه الاسباب علة معنى فقط لوجود الاول بدون الثانية في العلة
اسما ومعنى لا حكما فن ثم عرفت ان قول الشارح لما يمكن وجوده
بدون كل واحد منهما وامكن وجود كل واحد منهما بدون الآخر ليس نظام لانه
يشير الى ان بينه وبين كل منهما عموم من وجه وليس كذلك لما علمت
وابضا قوله مثل شراء التوبى فيه نظير لان معنى لا اسما ولا حكما
وليس كذلك لما ذكرنا فربما من ان غير الاسلام اورد العلة اسما
ومعنى لا حكما علة امثلة منها شراء التوبى ولم يصح فيه بذلك وصرح
ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة شبهة بها فكانه قرب من العلة
اسما ومعنى وحكما ومن ثم جعله بعضهم من هذا القسم والقائل ان يقول
لاستند ان التبركية ايضا علة معنى فقط بل عدها بعضهم من امثلة العلة

استناده

اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا كما تحقق الترافى على ان علة
 العلة يكون علة اسما لا محالة والتركيبة من هذا القبيل لا متركبة
 لا يكون علة اسما وقد يجاب بان يجب فيها علة اسما ان يكون
 موضوعا للحكم على صفة به السخرى وغيره والتركيبة لم توضع للفعل
 كما ان الشهادة لم توضع له ولذا قلنا انها علة العلة لا علة العلة حقيقة
 كما يتبادر واما من جعلها علة اسما بنظر الى جزء اضافة الحكم اليها
 ولكن التحقيق ما قلناه **قوله** ووصف شبهة العلة هذا هو العلة
 معنى لوجود التاثير بخلاف العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكم لعدم
 الترتيب عليه **قوله** كاحد وصفي العلة المركبة من جزئين مرتبين او غير مرتبين
 ويكون المراد الاول منهما فان العلة لما كانت مجموع الجزئين لم يكن احدهما
 علة ولكن يشبه العلة لوجود ركن العلة به وتاثيره في الحكم ولا سيما
 لعدم وجود معنى السببية فيه اذ الوجوب مضاف اليه ومعنى العلة
 معمول فيه ولا واسطة بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تاثير لجزء العلة في جزء
 المعلول وانما المؤثر هو مجموع العلة في مجموع المعلول والظاهر ما قاله الامام
 السرخسي من انه سبب محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود
 ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الآخر البديهي ان يجاب عنه بان ان لم يكن لثاثير
 في الجزء ولكن له دخل في ثاثير الكل والآن كان الاخير وحده هو العلة ولم يكن
 ذات جزئين والموضوع خلافا **قوله** واذا كان فيه شبهة الفصل ثبت
 شبهة العلة في المقابل ان يقول لان لم ان حوت النسبة انما ثبتت
 باحد وصفي علة الرب لا لا شبهة العلة بل لكونه علة تامة كبر النسبة
 كما دل عليه الحديث والآن يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة **قوله** كاحد
 وصفي العلة يعني المركبة من جزئين مرتبين في الوجود بعلة ذات وصفين
قوله كما قال لا مراة في قد مثل الشراج لذلك فاما بالتوازي والملك
 بالنسبة الى علق التوب وفيه نظر اذ لا يتم ان الملك علة معنى وحكما
 لا اسما لان اضافة الحكم الى الملك ونحوه به اخطا في شرايع في عبارة
 القدم على ان الجزء الاول انما يصير موجبا بالآخر نعم الحكم يجب بالكل فيكون
 الجزء الثاني كعلة العلة وقد علمت ان علة العلة يكون علة اسما وقد يجاب
 بان يجب في العلة اسما ان يكون موضوعا للحكم كما يتبادر والملك لم يوضع
 في الشرع للعلق وانما الموضوع له ملك التوازي وشرا التوب واعلم ان

اضافة الحكم الى آخر الوصفين وجود اختيار في الاسلام القاضي ابي زيد
 شمس الدية السرخسي ذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليها لان العلة
 هي المجموع فاذا اضيف الى آخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة
 وبعض العلة ليس بعلة فيلزم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد
 واجابوا عن مسئلة شرا التوب بان انما صار اعتاقا بالنقض لا باعتبار
 اضافة الحكم الى آخر الوصفين وعن مسئلة المعلق بالشرط بان العيين انما
 يصير تطلقا عند تمام الشرط ولا بد ان يكون الجزاء مملوكا للخالق عند تمام
 العيين فاذا وجد آخر الوصفين في غير الملك فانه غير مملوك واذا وجد
 في الملك فهو مملوك **قوله** لان المؤثر في غوته ليس نفس السفر بل المشقة
 لكن لما كانت المشقة باطنة تتفاوت بتفاوت احوال الناس فيها
 ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهري وهو السفر مقامها
 تسمية على العباد حتى يثبت الترخيص بنفس السفر **قوله** كالشرط
 الذي سلم ان او كد حوز الدار فيها اذا قال ان دخلت الدار فانت
 طالق فانه يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير **قوله** وليس من صفه
 العلة الحقيقة فقد رها على الحكم لانواع في تقدير العلة على المعلول بعد احتساب
 اليها ولان مقارنة العلة العقلية لمعلولها بالامان وانما اختلاف في اقتران
 العلة الشرعية بالحكم فالمحققون على انها مثل العلة العقلية في اشتراط
 المقارنة وفيب ما يخفى الى الفرق بين العلة الشرعية والعقلية فيوزن في
 الشرعية تامة احكام غيرها دون العقلية ومشي عليه صاحب الهداية في بعض
 المواضع ومنه لو وقع الزكوى ما في درهم فصاعدا الواحد فانه يجوز عندنا ظاهرا
 لرفق لان الفقه حكم الاداء فيعقبه لكنه يكره لقرب الفنى الذي هو المعلول
 منه كالصلوة بقرب النجاسة ولزق ان الفنى قارن الاداء بالعلة فحصل
 الدفع الى الفنى ومنه ما ذكره في مسئلة انت طالق مع علق مولاك
 اياك من ان الطلاق يوجب بعد التطلق ثم ظاهرا عبارة في الاسلام
 تدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة
 ويتصل بها وظاهرا عبارة شمس الدية تدل على عدم اشتراط الاتصال
 عندهم كالسفر اقيم مقام المشقة على ما بينا وكذا المرض اقيم مقامها
 دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد لا يوجبها
 ولذا تعلق الرضى بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلق

بما هو سبباً لمصلحة منه **قوله** فاذا اجرت طلقت ولو كانت كاذبة في الاجبار
 يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة
 غيرها ولا من جهةها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف
 عليه يتعلق بحكمه بل عليه كالنوم مع حديث **قوله** ولما كان اشتغال
 رجاها بالغير امر احياناً اقيم الدليل عليه مقامه في ذهاب بعضهم الى ان
 يزامن اقامة السبب اذ الشغل انما هو لوطي البايع والملك يمكن من
 وطي المشتري والاشغال ما في التقديم ان علة الاستبراء صيانة الماء
 عن الاختلاط واستحداث ملك الوطي بملك البين سبب مؤد
 اليه فظهر ان دليل اعتبار سبب لا اعتبار ولذا سماه السبب في السبب
 الظاهر الدليل على العلة واحتقانه ثابت على خلاف التماس في سببها
 او طاس حتى وجب من المرأة من المرأة والصيغة واجارية وانسب بوم
 النقل **قوله** كما في تحريم الاداعي اي اداعي الجماع من اللبس والتفصيل
 والنظر في شبهة الى الفرج الداخل وجب اقيمت مقام الزمان في الحرمة
 على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية اقيمت مقام الوطي في الحرمة
 حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الالة احتياطاً
قوله والظاهر انما هي عن الجماع الذي هو زمان تجدد الرغبة في المكوث فانه اقيم
 مقام الحاجة في اقامة الطلاق اذ هو امر مظهر لمفهوم من قطع التكاثر
 المسنون الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند الجماع عن اقامته حقوق التكاثر
 والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقام دليلها وهو زمان تجدد الرغبة
 مقامها تبسيرا وقد يقال ان دليل حاجة هو الاقدام على الطلاق في الظاهر
 لا الظاهر نفسه **قوله** وهو مما يتعلق بالوجود دون الوجوب اي يتوقف
 عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوبه لا بوجوده كالدخول في قول الرجل
 لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف
 على وجود الدخول وقوله دون الوجوب يخرج العلة بالقيود الاول لان
 الحكم كالأوحد عند الشرط يوجد عند العلة لانه لا انعقاد لها الا بالشرط
 فاذا اوجد العلة والشرط مقتضين فيكون وجود الحكم عند الامم الى لكن
 المؤثر في وجود الحكم في العلة فلا يخرجها الا بالقيود **قوله** وهو انما يطلق
 عليه اسم الشرط في نفسه في العلم ان الفقهاء اختلفوا في تقييد الشرط
 بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي ابو زيد على اربعة اقسام **قوله**

بالمرءى والملك يمكن منه مؤد
 اليه واداعي وفيه نظر لانه الشغل
 انما هو صبي

مطلق
 حرم الاداعي في حال الاعتكاف
 والاحرام

شرط

وانما يخرج

السبب

السبب قسمي قسمه على ستة انواع وفي الاسلام قسمه على ثلثة انواع قيل وانما
 ان الشرط على قسمين حقيقي ومجاز فالحقيقة ما توجد العلة عنده وجوده او ما
 يتوقف المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم او ما قاله المص والكل متقارب
 المعنى والمجاز ما هو غير هذا فكل ما ينفسم بعد ذلك في الشرط يكون بحسب المجاز
 دون الحقيقة فتأمل **قوله** شرط محض وهو ما يتوقف عليه انعقاد العلة
 للعلة على وجوده وقيل ما يمنع بسبب التعلق به وجود العلة وهو ما
 اصلي حقيقي كالعقل بالنسبة الى سائر الكاليف والحيوة بالنسبة الى المحس
 واما جعل كدخول الدار بالنسبة للطلاق المعلق به في قول الرجل لامرأته
 ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الشرط
 وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافاً اليه لوجوده عنده ولا وجود به فان
 وجوبه انما هو لوجود العلة حكماً عند وجوده وهي قوله انت طالق وهذا المعنى
 لازم لشرط كل شيء عبارة على وجودها ذلك الشيء او غيرهما حتى انقضت
 الصلوة بانقضاء العلة ونية وتوقف ان كانا التقي علة بنفسها
 على وجودها ولم ينقض التكاثر بلا شهود ولم يلزم الاحكام من اسلم
 في دار الحرب بدون العلم بوجوبها حتى لا يلزم قضاء ما فاته من العبادات
 قبل العلم بها بخلاف من اسلم به الاسلام لان شهادة الاحكام بها
 تقوم مقام العلم بها فلا يفتقر بالرجل ولا يقع الطلاق المعلق بالدخول قبله
قوله وشرط في حكم العقل وهو كل شرط لم يعارضه علة ولا سبب صالحان
 لان بضاف حكم العلم بضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم
 عليه فاقيم مقامها في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها بخلاف
 ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة به بالشبه والخلف **قوله**
 كمن البئر في الطريق فيجب الضمان على الحارز ولكن لا يعم به الميراث لعدم سائر
 القتل حتى لو اتى ان نفسه او ماله في البئر او كان المخوف ارض نفسه
 سقط الضمان لاضافة الحكم الى العلة والسبب دون الشرط لصحة
 اضافة الحكم اليها ودونه لكون الاتباع علة متعدي صالحة لاضافة الحكم وفيه
 بحث وهكذا المشي موصوف بالتعدي لمصولة في ملك الغير بغير اذنه
 وبعلم ان خلقية الشرط عن العلة في اضافة الحكم اليه انما هو عند وجود
 صلاحية العلة والسبب لذلك لان السبب الرب الى العلة من الشرط
 لشاركة العلة في الاضفاء الى الحكم والاصبال اليه واعلم ان ضمان الاموال

مطلق
 السبب اقرب الى العلة
 والشرط

يجب في مال يحاز وضمان النفس على عاقلة لان العاقلة تجمل النفس
دون المال **قول** فثبت انها شرطان سبق قلم لان الشرط هو الشق والعلّة
السيلان فليس ثم شرط آخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرط المحضر
في الاول والشق في هذه ولهذا جمع بين العلتين وبما القتل والسيلان
وفي غير لان ذكر المثال الاول شرط وعلته فيكون تكراراً محضاً **قول**
كان تأثيره الى تأثير العلة والتذكير باعتبار الوصف **قول** كان فتح
باب تفصيص عند محمد حيث يفهم الفاعل عنده كاسيما لكن وجوب
الضمان عنده ليس مبنياً على ان طهر ان الظاهر منسوب الى الفتح
كما ذكره بعض الشراح وهو ظاهراً عبارة هذا الشارع بل على ان فعل
الظاهر صدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسلان المايح كاسيما في
فلا يفهم لجان قيمة العبد اي لا اعترض على فعله من فعل الابا في الصالح
باضافة الحكم اليه لكونه فعل فاعل مختار وهو الآتي حتى لو كان العبد
غير مختار بان كان مضموناً لم يلزمه الضمان على من حله عند ابي حنيفة
وابن يوسف خلافاً لمحمد كذا في المبسوط وفي التتمة ذكر الضمان من غير ذكر
خلاف والذي يظهر ان القياس ما ذهب اليه وان الاستحسان
ما ذهب اليه محمد لانه الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة
لاموال الناس واحداً اختيار ما لا عقل له كما انه جبار لا حكم له **قول**
وقال محمد والشاقي يفهم قيمتهما عند الشاقي تفصيله ان خرج الظاهر
على الغرض ضمن وان كان بعد ساعة لا ونقل عن محمد في بعض الروايات
مثل ذلك واليه تشير عبارة في الاسلام في اصوله والقاضي ابن زييد
في الاسرار وفي بعض الروايات يفهم عنده بكل حال واليه تشير عبارة
المبسوط والاصحاح فكان عند روايتان اذا خرج بعد الفور **قول** فلو
دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدي الدارين اخرج
المسئلة على اربعة اوجه ان دخلت الدارين وهي في مكانه طلقت
اتفاقاً وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احدهما فابانها فدخلت
الاخرى لم تطلق اتفاقاً وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى تطلق عندنا خلافاً لفرلان الشرط لصحة الجزاء عند وجود الشرط
لا لصحة الشرط فلا يشترط الملك الا عند الشرط لانه حال نزول الجزاء
المقتدر الى الملك وهذا يخرج الجواب عن وجوب قول زفر رحمه الله ان الشرط

ان كان خادماً

شئ واحد وجوب الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الآتي **قول**
كلا حصان في الزنا هذه الاختيار بعض المتأخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين
والمؤخرين فقد جعلوا الاحصان شرطاً لا علامة كما سبق في بحث
العلامة ان شاء الله تعالى **قول** وكذا لانه الشرط لا ينفك عن معنى الشرط
كالصفة يعني كمالا ينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا ينفك دلالة
الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط والمقابل ان يقول قولهم ان معنى
الشرط لا ينفك عن الشرط اصلاً بناقض قولهم ان التعليق بالشرط
لا يوجب لعدم عند عدم **قول** وفي الشرع ما ذكره المصنف اعلم
ان العلامة على نوعين نوع مجرد عن معنى الشرط كالايمان وتكمية الانتقالات
في الصلوة ونوع فيه معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالايمان
في باب الزنا وجعله بعضهم علامة محضه لعدم وجود الحكم عنده وجعله
بعضهم شرطاً محضاً للتوقف وجوب الرجم عليه وتقدمه على وجود الزنا
لا ينافي ذلك لان من الشرط ما يتقدم الشرط كالمطالبة للصلوة
والشرط للمكاح فتقولهم لانه الشرط من ان يكون متأخراً عن صورة
العلّة ليتوقف انعقادها عليه ممنوع وفي بعض النواحي لزم تأخر الشرط
عن صورة العلة مبنياً على قاعدة المتأخرين حيث اخذوا ذلك في تعريف
الشرط لتحقيق اما المتقدمون فلم يعتبروا هذا القيد فيه بل الشرط عندهم
ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر الى تقدم وتأخر وظاهر
كلام المصنف هنا انه اختار كون الاحصان علامة محضه كما هو مختار
القاضي ابن زييد ومن وافقه من المتأخرين فان قلت قد ذكر المصنف
الاحصان ايضا في بحث الشرط فيكون ظاهراً كلامه هناك انه اختار
كونه شرطاً فالظاهر اولى قلت ذكره هناك باعتبار الجواز وهذا
باعتبار الحقيقة به ليل اذ وقع عليه هنا **قول** وهو عبارة عن سبعة
اشياء العقل في خالف الشاقي في اشتراط الاسلام في الاحصان
وهو روايته عن ابي يوسف لما في الكتب الستة من حديث عمر رضي الله عنه
ان رسول الله عليه السلام امر برجم رجل وامرأة في اليهود زنيا ولنا
ما رواه اسحق بن راهويه والدارقطني من حديث ابن عمر رضي الله
عن رسول الله عليه السلام قال من اشرك بالله فليس يحصن
والمراد بالشرك الكفر والجواب عن رجم النبي عليه السلام اليهوديين

انه كان بحكم التوبة قبل نزول آية اجماله ثم نسخ بها بالاطراف لان
الصحيح انه موقوف والنسخ بشفه فيه مقارنة النسخ المنسوخ
والمنسوخ هنا مرفوع فلا يثبت الموقوف ولا يقال اذا اجتمع
القول بقدم القول لان الصواب ان هذا هو قول الصحابة
وعلى تقدير تسليم الرفع فلا يدل ان يكون المراد المحصن باحصان الزنا
ازمن الجائز ان يكون المراد المحصن باحصان القذف فان قلت
آية اجماله عامة فلم تقتض بغير المحصن قلت لان اسمها عامة
بل مطلقة وتقييد هذه المطلق بآية الرجم وهي قوله الشفخ والشفخ الآتي
بقي ان يقال فلم شرط الاسلام والمطلق يجري على إطلاقه واحديث
لا يصلح للتقييد المطلق على تقدير دفعه **قوله** والفكاح الصحيح المراد
بالفكاح الصحيح العقد والدخول الوطئ فان قلت لم لا يكتفى بذكر
الفكاح الصحيح عن الدخول فيه لان الفكاح حقيقة في الرطئ عندنا
قلت قد اختلفوا في الفكاح هل هو حقيقة في الرطئ او في العقد وان
كان الاول اولى لموافقة الحقيقة الشرعية للحقيقة اللغوية فلم يثبت
بذكره عن ذكر الدخول والمعتبر في الدخول ايللاج الحقة في القبل
لا الانزال **قوله** يلزم الدور وبيان الدور ان الاحصان موقوف
على هذه الاشياء السبعة ومن جعلها كون كل من الزوجين مثل
الآية في صفة الاحصان وكون كل منهما موصوفاً بذلك فيكون الاحصان
موقوفاً على كون كل منهما موصوفاً بصفة الاحصان وكون كل منهما موصوفاً
بذلك موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان متوقفاً
على نفسه وحاصلاً قبل حصوله وتوابعه اجواب ان الاحصان المذكور في التوقيف
اخره الستة هي زوايا الاحسان المصطلح لتعينيها فان كان
الزوجان متماثلين في هذه الاجزاء فانفك الدور لا خلاف جهته
التوقف لان الاحصان الموقوف بالاشياء الستة هي زوايا الاحصان
الحقيقي يكون كل من الزوجين متماثلين **قوله** الاحصان المجازي
تتضمن فان قيل اذ لم يكن الحكم مضافاً اليه وجوده فكيف يكون
شرطاً حيث قلت انه من اقسام الشرط وقد عرف المصن الشرط بأنه
ما يتعلق به الوجوب واجب بان هذا حد ما سوى العلامة فاقسام
الشرط وحده اجماع بل يجب ان عبارة عما يتوقف عليه وجود الشيء وفيه نظر

لانه حمل كلام المص على التجوز لان كون احدهما معاً ما نفى شرط بالاتفاق
فاذا كان ما ذكره المصنف حد ما سوى العلامة لم يكن مانعاً فاستدل
لازم فتأمل **قوله** واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين في الحكم اصل ان
المحصن اذا وجد منه الزنا وجب الرجم عليه فالاحصان في هذه الحالة
شرط لوجوب الرجم ام علامة فعند بعض المتأخرين هو علامة لوقوع الزنا
موجباً للرجم وعند المتقدمين وعامة المتأخرين هو شرط لتوقف وجوب
الرجم عليه والذي يظهر ان هذا القول اقرب الى القواعد من القول **قوله**
حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا اجتمعوا بحال يعني دية
المرجوم سواء رجع شهود الزنا موهم اولاً وسواء رجعوا قبل قضاء
القاضي او بعده او قيل ايضاً ما قضى به او بعده او بمقتضى او متفقين
وهذا دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط فغيره روي عن علي بن قال
بالشرطية المحضة ومن قال بمنها **قوله** بخلاف ما اذا اجتمع شهود
الشرط والعلّة كما اذا شهد شاهدان بتعليق الفتق او الطلاق قبل
الدخول وشهد آخران بوجود الشرط ففرض القاضي بوقوع الطلاق
ولزوم نصف المهر او بالشرطية ضمن شهود التعديل خاصة لانهم شهدوا
العلّة فانهم اثبتوا العلّة الموجبة للحكم وشهدوا الشرط ثم ثبتوا الشرط
وهو لا يعارض العلّة في اضافة الحكم عليها وسمى شهود التعليق شهود
العلّة وان لم يكن المعلق بالشرط علّة قبل وجود الشرط باعتبار ان
المعلق برحقق ان يصير علّة ولورجع شهود الشرط وحدهم قال في الاسلام
يجب الضمان واختار عامة المحققين عدم الزمان وهو الصحيح و
انما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان بانه تزوج بهذه المرأة
بالف درهم وشهد آخر ان دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شهادتي
الدخول وان كان شاهد الشرط والعلّة في الاجاب المهر هو الفكاح
لانها ابرأ شهود الفكاح عن الضمان حيث ادخلها في ملك الزوج عوض
ما عنم وهو استيفاء منفعة البضع وهذا شهود الشرط لم يثبت شهود
التعليق عن الضمان لانهم لم يبدوا في ملك الزوج عوض ملك الفكاح
قوله وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا رتبة المهر
وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعاً يثبت كون الضمان وهو
قول الشافعي ومالك في رواية احمد لان الاحصان شرط الرجم ومن

اصل ان العلة والشرط سواء في اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف
على الشرط كالعلة ولا يتصور ثبوته الا عند وجودها فيضاف الى كل
منها واجب ما قلناه ان الاحصان علة فلا يصلح لاضافة الحكم اليه
ولكن سألنا ان شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز الاضافة اليه
ايضا لان شرط الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة لا مضافة وحدها
شهود الزنا العلة وهي صالحة لاضافة الحكم فيضاف التالف اليهم
فصل في بيان الاهلية وهي في اللغة عبارة عن صلاحية الانسان
لصدور الشئ عنه وطلبه منه وقبوله آياه وفي الاصطلاح عبارة عن
صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله تعالى
عنها بقوله تعالى ان عرضنا الامانة الى قومه وجعلنا الان ان **قول**
العقل معتبر لاثبات الاهلية اعلم ان لفظ العقل قد اطلق على معان
كثيرة منها اجزاء الجود الغير المنفصل بحسب ومنها قوة النفس الانسانية
التي يمكن من ادراك الحقائق ومنها النورية التي يلزمها العلم بالضروريات
او نفس العلم بذلك ومنها ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط المصالح
والاغراض ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيبة
محدودة للان في مكانته وسكناته وكلامه ومنها مراتب قوى النفس
الاربعة **قوله** وقالت الاشوية وهم المنسوبون الى الشيخ ابن الحسن
علي بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن برة بن ابي موسى
الاشوي في اعتقاده الدين **فصل في الاعتقادات** **قوله**
وقالت المعتزلة في تخيص محل النزاع انه لا نزاع للمعتزلة في ان العقل
لا يستقل بركن كثير من الاحكام مثل وجوب صوم او يوم من رمضان
وجوب صوم اول يوم من شوال ما لم يقبل للعقل دليل على استحالة
وللاشارة في ان الشرع محتاج الى العقل والاعتقالات في
معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما عقل صرف او مركب من
عقل وسمي وتبين كونه سميا صريحا لان صدق الشارع بل وجوده
وكلامه انما ثبت بالعقل وانما النزاع فيما يدرك العقل حسنه وقيحه
فان الاشاعة تقول لا حكم للعقل فيه اصلا وانما الحكم للشرع وحده
والمعتزلة تقول العقل مستقل بحكم فيه ونحن نقول الحكم للشرع والعقل
مدخل فيه **قوله** فاهم يثبتوا الى المعتزلة بدليل الشرع ما لا يدركه اى تمت

الاهلية

عقل

يستحيل كذبه تعالى في الاخرة بلاكيف ودخول القبايح كالكفر تحت
ارادة الله تعالى ومشيته بخلاف عدد الركعات ونحوه مما يدرك
العقل بحقيقته بلا استحالة وان لم يدرك بعينه وجعلوا الخطاب
التكليفى متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الان ان بحيث يحتمل
عقله الاستدلال بالاشهاد على الغائب توجب التكليف بالايان
عليه لتحقيق العلة الموجبة في حق **قوله** وقالوا لا عذر ان يعنى نظيره
ثمة الخلف في هذه المسائل الثلاث اذ بان المعتزلة قالوا لا عذر لمن عقل
والتوقف عن طلب الايمان وثانها الزم قالوا ان الصبي العاقل الذي لم يبلغ
الحكم مكلف بالايمان وثالثها الزم قالوا من لم تبلغ الدعوة التي جاء بها
الرسول عليه السلام عن الله تعالى بان نشاء في شاطئ جيل لم يخاطب
فيها سائما من العقلاء الباقين اذا تمكن من النظر ولم ينظر ولم يعتقد
ايما ولا كفر او استمر على ذلك حتى مات كان من اهل النار لانه لا يمان
مع توفروا واعية لانه لا شرع لكونه معذورا في السقوط التكليف
فيها وهو بلوغها اليه على وجه يمكن العمل بها فان قلت ما وجه اختصاص هذا
الاصل والفرع بالمعتزلة وهو مردى عن ابن حنيفة رحمه الله عليه مشي
عليه ائمة مذهبه حتى قال الشيخ ابو منصور المازي يدي ان معرفة الله تعالى
واجبة على الصبي العاقل وصرحوا برفع العلم على حديث عن الصبي الى
العلميات دون الاعتقادات قلنا هذا القول موافق لقولهم
اي المعتزلة في الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا لذلك
بدانته وهو لا يقول الموجب له هو الله تعالى والعقل انما هو
موجب للجباية فان قلت من لم تبلغ الدعوة على قول المعتزلة اذ لم
يعتقد ايمانا ولا كفرا اهل هو كما قرعهم حتى انه يخلد في النار قلت
هو فخلد عندهم لكن ظالم كلامهم انه ليس بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف
يكون كافر الكفر يخلد كالكافر ولا يلزم انه لا يخلد في النار الا الكافر
كما يقول به اهل السنة لان المخلد في النار عندهم المالك كافر او صاحب
كبيرة مات من غير توبة لان من ادخل النار ذواتا كاذبا او صاحب
كبيرة مات من غير توبة والحاصل ان هذا الناشئ على شاطئ جيل
ولم يعتقد شيئا الا ايمانا ولا كفرا ليس يؤمن ولا كافر ولا يخلد في النار
وهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين اى يقولون بالواسطة بين الايمان

ايان من لم يبلغ الدعوة

والكفر لا بين الجنة والنار اي بالايان غير مكلف ونحن نقول في الذي لم يقبل
الدعوة بمجرد العقل لان العقل ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
لم يكن اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل
النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتكلم واما اذا لم يعتقد شيئا
فان وجد زمان التجربة والتكلم ليس بمنزور والآفة دور وليس في
تقدير الزمان المؤدى الى المقصود دليل عقلي ولا شرعي فلا ينبغي تقديره
بشيء بل يجب تفويضه الى الله تعالى وهو العالم به فيعاقب من لم يبلغه
ولم يؤمن ويعفو عن من لم يبلغه ويؤمن وعليه بكل ما روى عن احوال
الجنينة رحمة لا عذر لا حد في الجمل بخلافه لما يري من آيات الانفاق
والانفس هذا في الاعتقادات واما في العمليات فمؤدرا في قيام
الحجة عليه ببلوغ الشريعة اليه فان قلت هذا موافق لقول المعتزلة لانهم لما
قالوا ان العجل موجب بنفسه بدون فرضية الاستدلال بل مع ذلك صح
القول قلت ليس كذلك فانهم لم يشترطوا اذراك مدة التأمل حتى
لويح الناس على شأني على شأني ومات من ساعته كان من اهل النار
عندهم ولو ثبت اشتراط مدة التأمل عندهم لتوافق القولان فان قيل
الناس على شأني على شأني لم يكلف بالايان كان ينبغي ان لا يدور معه
بل يفرض قابلية فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز به الاسلام
لان الضمان يتبين على العصمة حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاج البنا
فقبل لم يفرض قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتل في دار الحرب يفرض
قول واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان الاستحقاق احي
استحقاق العذاب بالجنة فلا يكون معذورا يعني يفرض في النار
ولا يخفى كما قالت المعتزلة وهذا هو الفرق ولكن لقائل ان يعقل
ما يقال في هذا عندنا كما فرام مسلم ان قلت كان يترجم اخلو
نقد خالفت ما قلت وان قلت مسلم فلا عقاب على الاسلام
والفرض خلافه فجاء نبوت المنزلة بين المنزلتين كما هو قول المعتزلة
وليس هو مذهب اهل السنة اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان
والكفر ولا بين الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم مرتكب
كبيرة وفيه نظر لان الفرض ان لم يعتقد شيئا فلا يكون مؤمنا على
ان الكبيرة يجوز العفو عنها عند اهل السنة وايضا اذا اعتقد من لم يبلغه

من المواضع النافية

الدعوة الكفر في تلك المدة يكون كافرا عند الحنفية والمعتزلة فلا فرق بين
القولين فليتنامل وهذا الاشكال ظهر في هذه المواضع **قول**
اعتبار بالمرتبة فانه يميل ثلثة ايام المرتبة بوض عليه الاسلام على سبيل
الندب دون الوجوب لان الدعوة بلغت وهو قول مالك والشافعي
واحمد ويكشف عن شفعته فان طلب ان يميل جس ثلثة ايام للمهلة
لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار فان تاب قبل والاقتل وفي النوازل
عن ابن حنيفة وابي يوسف يستحب ان يميل ثلثة ايام طلب ذلك
اولم يطلب وفي اصح قول الشافعي ان تاب في الحال والاقتل وهو
اختيار ابن المنذر وقال الثوري يستتاب ما روي عوده وفي المبوط
وان ارتد ثانيا وثالثا فكذا يستتاب وبه قال اكثر اهل العلم وقال
محمد ومالك واحمد لا يستتاب من تكرر منه ذلك كل تدين ولما
في الزنديق روايتان رواية لا تقبل توبته كقول مالك وفي رواية تقبل
كقول الشافعي وهذا في حق احكام الدين اما فيما بينه وبين الله فله
تقبل بلا خلاف وعن ابن يوسف اذا تكرر منه الارتداد تقبل من غير
عرض الاسلام لاستخفافه بالدين وقوله عند الاشورية في اي احكامهم
عندهم ان من نشأ على شأني جيل ان عقل عن الاعتقاد بعد ما
بلغ حتى هلك على غفلة اولم يعقل بل نظر واعتقد الشرك واستمر
عليه الى ان مات ولم تبلغ الدعوة كان في غفلة وكفره معذورا لعدم
ما هو المعتبر عندهم في ذلك وهو **قول** ومن قتل ولم تبلغ الدعوة
ولما قال الشافعي في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا اخلوا ضمنوا هذا دليل
على عدم اعتبار العقل وذلك لانهم اعتبروا العقل لجعل كفره مقبلا ولو
اعتبروا كفره لم يقولوا بالضممان في قتله فيما قالوا بالضممان علم انهم
لم يعتبروا العقل اصلا **قول** ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وبه
قال الشافعي ونزله وكذا لا يصح ارتداده عنهم وهذا في حق احكام الدنيا
حتى يربوا الكافر بعد اسلامه ولا تبين منه امراته المشركة
فاما من حيث سعادة الآخرة فلا يمان صحيح كذا في المصنف **قول** وعندنا
يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا على الصحيح لسقوط الخطاب
عنه مجرد رفع القلم عن ثلاث ويقع عن الفرض لان صحته لا يتوقف
على وجوب الاداء بل على مشروعيته في نفسه فقط لصوم المسافر

مع انه غير متزوج الى فرض ونقل فلا يكون له صفة اخرى غير الغرضية ولهذا
 لم يجب عليه التشديد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية و
 المالية وان وجد عليها وهو الزمة وسببها وهو الوقت والنصاب لعدم
 تحقق ما شرعت لاجله وهو الابداء لانه انما يتحقق بالاداء على سبيل
 الاختيار وقصد التعظيم له تعالى وليس للصبي اهلية لذلك وحاصل
 اختلاف بيننا وبين المعتزلة والاشاعة فيمن لم يبلغه الدعوة والصبي
 العاقل ان الاول عندنا ان لم يدرك مدة التأمل فهو معذور والا فلا
 وعند المعتزلة ليس بمعذور فيها وعند الاشاعة معذور فيها
 والله مكلف بالايان عند المعتزلة وعندنا ليس بمكلف به ولكن يقع
 منه وعند الاشاعة لا يقع منه كالا يقع تكليفه **قوله** العقل معتبر في
 اثبات الاهلية ان ارادوا انه معتبر لها فقط وهو خلاف الاجماع لان
 اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر في اثبات صفات اللوحيية
 واثبات المعجزة والنبوة وان ارادوا انه معتبر للاهلية وغيره فانفق
 بين الجميع فلا يكون ثمرة هيئاتنا واشتق الحق معتبر واجيب
 بانهم ارادوا به انه ليس بموجب نفع حكما من احكام الشرع كما قاله
 المعتزلة بل شرطه لا يجاب امر آتو وهو انضمام الخطاب
 اليه وادراك زمان التأمل ولم يدره ان ايضا كما اورد الاشعية
 حتى قالوا ان الناس على الشايق لو وصف الكفر او اعتقده
 ولم يصغه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك
 مدة التأمل بمنزلة الخطاب بخلاف ما قاله الاشعية فكان هذا اقولا
 ثالثا متوترا بين الغلو والتقصير والله اعلم **قوله** ويقول على الغفلة
 اي ويقول عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه
 او يمجسانه ورواه البخاري من حديث ابى هريرة رضي الله عنه **قوله** واجوب
 عليهم انهم يعترضون عن الآية ان المراد منها تهذيب مالا يوقف
 عليه الاباء مع ونحن نقول به كمن اسلم في دار الحرب ولم يبلغه
 السمع لا يكون معذورا على ترك الشرايع كالصلوة والزكاة لان
 العقل لا يفتقد له في ذلك وقيل المراد بالغراب المنفى عذاب
 الاستبصال الى لا يفتد بوك تغريب الاستبصال الآ بعد ظهور
 الحجة العقلية والشرعية فلا ينافي في التغريب الموقف بغير ظهور احد

الجبين وهو العقل قسائل واجواب عن الحديث ان العلماء قد اختلفوا
 في المراد بالفطرة على احوال كثيرة ذكرها ابن جرير في شرح البخاري الشهير بها
 ان المراد بها الاسلام ثم احدث على هذا المراد لا يطابق مدعى الخصم
 فانه لا يقول بصحة ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به فكيف
 يستدل به الحديث الدال على صحة ايمانه لانه اذا ولد على الاسلام فايانه
 صحيح بل انما يطابق مذهبا واستدل الامام احمد بهذا الحديث على اسلام
 الطفل الذي يموت ابواه كافرين ولا حجة فيه فقد استمر على
 الصحابة ومن بعدهم رض على عدم التعرض لاطفال اهل الذمة و
 قد ساق شيخ الاسلام ابن جرير في شرح البخاري في اطفال المشركين
 عشرة مذاهب ولم يرد فيه حديث صحيح يعتمد عليه **قوله** والاهلية نوعان
 احدهما ثابتة لا بد من الخطاب من الاهلية الخطاب وانما اثبتت ان
 بالعقل قال الاهلية نوعان اهلية الوجوب وهي صلاحية لوجوب
 الحقوق المزروعة له وعليه واهلية الاداء وهي صلاحية لصدور الفعل
 منه على وجه يعقده شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم ان الوجوب عبارة
 عن شغل الذمة والاداء عبارة عن توفيقها وهذا لا يخفى انه تقسيم
 لمطلق الاهلية لا الاهلية المتقدمة فان المراد بها اهلية الوجوب
 فنلزم تقسيم الشيء الى نفي والى غيره **قوله** وبني بناء على
 قيام الذمة اح الذمة في الوجود لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى
 لا ير قبول في مؤمن الا ولا ذمة اي عهد او منه يقال اهل الذمة
 للمعاشرين من الكفار وفي الشرع تختلف فيها فمنهم من قام انما
 وصف وعرفها بانها وصف بصير الشخص اهلا للابحباب له وعليه
 واعتزض بان هذا صادق على العقل اذ هو مناط التكليف وهو
 غير الذمة والوجوب واجيب باننا لانستل ان العقل هذه
 الجبينة بل العقل انما هو مجرد من الخطاب والوجوب مبنى على
 الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض نبوت العقل بدون ذلك
 الوصف كما لو ربك العقل في حيوان غير الادنى لم يثبت الوجوب له
 وعليه وحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا
 للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ان يثبت
 في مقفه كذا الوجوب على نفيه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الواجب

في اطفال
 المشركين

متعلقا به جعلوه بمنزلة طرق مستقرة فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق
 ومنهم من جعلها ذاتا وهو اختيار غير الاسلام والمص وعرها
 بانها نفس ورتبة لها ذمة وعهد وهذا عند المحققين من تسمية
 المحل باسم الحال ومعنى وجب في ذمة كذا اي وجب على نفسه باعتبار
 كونه محلا لذلك العهد الماضي والمراد بالعهد ما جرى بين الرب جل
 وعلا وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله عز اسمه واذ
 اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية وذلك ان يقول
 ان ارادوا بالذمة النفس الصالحة لقبول التكليف فذلك صحيح
 اذ الحقوق انما تجب عليها كمال الحاجة الى تسميتها ذمة حتى وقع
 الاختلاف فيها اذ يكفي في احكام الحقوق من صحة المطالبة
 والتحكيم والالزام والجس واخذ الحق ان يقال لي دين عليه اوفى
 عليه او واجب عليه وان ارادوا بغير النفس الصالحة فلا معنى ولا حاجة
 اليه واجواب انه لما ثبت في الشرع ان ثبوت صلاحية التكليف
 للنفس باعتبار العهد الماضي سمو النفس الصالحة لقبولها
 باسم العهد وهو الذمة بمعنى انها ذات ذمة اشارة الى ان ملك
 الصلاحية باعتبار ذلك العهد فلا خلاف بين اهل الشرع ان ذلك
 المعنى ثابت للنفس وان سمي بالذمة وان حمل الوجوب وقد ثبت
 تسمية محل الوجوب بهذا الاسم في الصدر الاول من الصحابة والتابعين
 رضي الله عنهم وايمه الذين رجعهم الله تعالى فاجابنا المتأخرون الى
 تحقيقه وتوحيده وليس في ذلك تكلف بل هو تحقيق وتقرير
 لمنشأ هذا الاسم بعد ما ثبت حقيقة بالاجماع ولا يكفي في
 احكام الحقوق ما ذكره الاذلاب من بيان محل الوجوب لا بتناء احكام
 كثيرة عليه كما عرف في الفروع فتنبه لذلك **قول** والادنى يولد
 وله ذمة صلاحية للوجوب اي من وجبه حتى يصلح لوجوب الحقوق
 له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو ارشده الى
 الولي لا شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال فذمة مطلقة
 يصير ذمة نفسا من كل وجه فيصير اهل للوجوب له وعليه بالاجماع النفا
 حتى ثبت له الملك فيما يشترطه العلى له ويجب عليه ثمن مثله
قول وحقوق الله تعالى لا يجب على الصبي كوجوبها على البالغ وما

سقط عنه انما يسقط بغير الصبا دفعا للحرج لان مبنى الوجوب على صحة
 الاسباب وقيام الذمة لا على الاختيار وذلك موجود في حقيقة ثبتت
 الوجوب لانه جبري فلا يقبل العقل والتمييز وزهد المحققون الى
 انتفاء الوجوب عنه اصلا وهو الصحيح لان القول بالوجوب مع
 عدم حكمه قول باطلا ايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا لعدم
 تصور الابداء في الآخرة لعدم ثبات الجزاء على الصبي غير محط بالاجماع
 ويؤيده حديث رفع القلم عن ثلاث فانه يدل ظاهرا على انتفاء
 الوجوب اصلا ولغايل ان يقول يشكل على ظاهرا الحديث النائم
 الذي خرج عنه الوقت فانه انما يسقط عنه وجوب الاداء لانفس
 الوجوب على ساعته والالاء وجب القضاء لانه يمكن له اشتغال
 الذمة والمخاطب متأخر ويمكن ان يقال تغل الوجوب متأخر ايضا
 في حقه الى ان يفيق فتشغل ذمته ويحاطب بالقضاء باعتبار السبب
 فان قلت الفرق الاول يقولون المراد بالرفع رفع وجوب الاداء
 لا اصل الوجوب فلا يرده عليهم النائم قلت سلم ولكن يرده عليهم
 المجنون فانه ليس في حقه وجوب اصلا بالاتفاق وجواب
 الصحيح عن اصل الاشكال ان يقال الرفع مقبول بطريق التوزيع
 فالمراد برفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبي والمجنون ورفع
 وجوب الاداء بالنسبة الى النائم اذ الفرق في النظم لا بوجوب الوان
 في الحكم فتفطن لذلك **قول** والعقوبات يعني لا يوجب على
 الصبي العقوبات المحضة كالحدود والقصاص لانعدام حكمها في حقه
 ولا يجب ايضا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمّد ويجب
 عند ابو حنيفة وابي يوسف اجراء بالاهلية القاصرة **قول**
 اي الردة لا تجعل عفوا بغير من الاعذار حتى كانت ردة الصبي
 معتبرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابو حنيفة ومحمد استحسانا
 حتى لو ارثت والعياذ بالله وابواه مسلمان لا يعني عنه بعد الصبي
 بل يحرم عن الميراث وتبين منه امرأته المسلمة ويعزب في الآخرة
 عذاب الكفار ولكن لا يقتل ولا يقتل من قتلته بل البلوغ وبعد كمال الردة
 وعند ابو يوسف والشافعي لا يحكم بعقوبات في حق احكام الدنيا
 وهو القياس ويحكم بها في حق احكام الآخرة كما قال ابو حنيفة ومحمد

فاعتبارها في حق احكام الآخرة محل جباة لانه حصول الثواب والخلع
 عن العقاب عفو عن الكفر من غير توبة خلاف النص لا يقال هذه
 الجملة يؤيد قول المعتزلة لان الصبي العاقل غير معذور في اجمل
 بانه وتركه الايمان لانها مشبهة على القول بالصحة لا بالوجوب
 فتأمل **قوله** كالصلوة ومحوها الى من العبادات البدنية والمركبة
 فان قلت هذا الكلام مناقض لما ذكر في تقسيم المأمورية فانه ذكر
 هناك ان الصلوة حسنة بعينها وانما ذكر انما بين احسن وغيره
 قلت المراد من احسن بعينه ما لا يحتمل السقوط والصلوة تحتمل
 فكانت بين احسن وقبح هذا الاعتبار **قوله** ان كان نفعاً محضاً الى
 خالصاً عن شائبة الضر كقبول الهبة والصدقة وقبضها والاصطيداد
 والاحتطاب والاحتشاش ونحوها وكذلك البيع والطلاق والعاقبة
 بطريق التوكيل عن غيره لانه نفع محض لان صحته عبارة من اتم المنافع اذ
 بذلك يصير مذهباً في التجارات غايه فابواق الغبن والخسران لكن
 لا يلزم العدة حتى لا يرجع الحقوق اليه فان قلت لو شهد الصبي لم يقبل
 فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت عبارة صحيحة في
 نفسه ومع هذا لا يكون حجة على الغير لان الشهادة بمنزلة الولاية
 على غيره والصبي ليس من اهلها **قوله** يبطل اصلاً اذن الرق او لم
 يأذن لان الولي لا يملكها عليه لما فيها من عدم النظر الذي هو
 سبب الولاية فلما يملك اجازتها له وانما يملك القاضي عليه
 الاقراض لقدرته على استخلاصه من غير تبينة بخلاف غيره من
 فانقلب الغرض بحال القضاء نفعاً محضاً لا يشوبه مضرة لان
 العين غير ثابته العطب والدين مأمون العطب الامن جهة
 القوي بان يجد المال وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار
 مباحاً بالنافع اخلصة وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك
 التصرف في ماله ونفعه فكان بمنزلة القاضي **قوله** كالا جاز
 والتمكاح واخذ الشفعة والرهن والشركة وغيرها مما يجمل
 الرجح والخسران **قوله** ثبت فيه شبهة النيابة في تصرفه
 فيكون بمنزلة بيع الوقي وكما لا يجوز بيع الوقي ماله من نفسه بغير
 فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغير فاحش فاعتبرت شبهة

النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الوقي وحسقت في غيره وهو
 التصرف مع الاجنبي ومع الوقي بمثل القيمة وبما يتغابن الناس في مثل
 نظراً الى الاصل وهو ان تصرفه تصرف المالك فكانت مالكة حقيقة
قوله واصل العقل ثابت لا تعتبر عبارته فيه الى ان ذلك التصرف
 حتى اذا وقع منه لا يقع صحيحاً **قوله** كالاسلام والردة والبيع وان
 كان من الاسلام والردة يحصل له بصنع احد ابويه والبيع بغيره ملك
 العوضين اذا باشره الولي لاجله **قوله** يعتبر عبارته فيه دون عبارة وليه
 ويصح صحيحاً اذا باشره بنفسه وهذا بناء على اصله وهو ان من جعل
 ولياً له عالياً لا يكون موثقاً عليه لان كونه موثقاً عليه سمة العجز
 وكونه ولياً سمة القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما فلما
 سلم ان لو كان ذلك باعتبار واحد وليس كذلك فان ثبوت
 الولاية له باعتبار اصل اهليته وثبوتها عليه باعتبار قصورها
 ولانضاد بين ما يحصل له مباشرة وليه مرة وبدينه عند حصوله
 مباشرة نفسه مرة اخرى **قوله** والامور المعترضة على الاهلية
 نوعان لما فرغ من بيان الاهلية بنوعينها شتم في بيان الامور
 معتبره من عليها كالموت او احدهما كالجنون والذم او الموجبة لغيره
 في بعض احكامها مع بقاء اصل الاهلية كالتفريط في العواضل نوعان
 سماوي وهو ثابت من قبل الشارع من غير اختيار للعبد فيه
 ومكتسب وهو ما كان للعبد فيه اختيار وقدم السماوي على
 المكتسب لكونه اكثر تقييداً او اشد تقييداً او مجموع النوعين ثمانية
 عشرة ستة اربعة عشر سماوية وستة مكتسبة وقدم الصنف على
 سائر انواع السماوي وذكر الموت آخر لان الصنف اول احوال
 الانسان والموت آخرها والمذكور بينهما احوال يوضح بين
 الولادة والموت تناسب ان يذكر الاول اولاً والاخر آخر احوال
 المتوسطة متوسطاً وقدم الجهل على سائر انواع المكتسب لكونه اصلاً
 في الانسان لقوله تعالى والله اخزجكم من بطون امهاتكم لتعلمون
 شيئاً وفتة بالاكراه لان المكتسب على نوعين ما يكون من نفس
 المكلف وما يكون من غيره والاول اثبت في المسانبة من
 الثاني لان المنافع اذا كان من غيره ربما يدفع قبل الوقوع بخلاف ما

فصل
 الامور المعترضة على الاهلية

طلب

ذكر

اذا كان منه لانه قد يقع فلا يمكن دفعه اولاً لان الموت في السماوى لما
 اخر الما قلنا ذكر الاكراه عامله في المكتسب آخر المناسبة بينهما لان
 كل منهما سلب الرضا وانما ذكر الصغير في العوارض مع انه غابت باصل
 النحلة لان الانسان قد يخ عن الصغير كما دم وقوا عليها السلام ولانه
 قمر داخل في ماهية الانسان لان حقيقة حيوان ما طلق فكان النطق
 من العوارض لا من الذاتيات ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر
 اصلي لكونه زائداً على حقيقة الانسان كالصغير هذا اذا قلنا ان معنى
 كون هذه الامور عوارض انها ليست من الصفات الذاتية اما ان اريد
 بالعروض الطريان واحداث بعد العدم لم يقع في الصغير الا على سبيل
 التعليل فانهم وانما جعل الجهل من العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار
 العبد لا سبيل من تحصيل العلم فكان ترك التحصيل مع القدرة عليه منزلة
 اختيار الجهل وكسبه فكان كسبياً فان قلت فعلى هذا وجب
 ان يكون الرق من المكتسبة لانه شرع جزاء على الكفر في الاصل
 وانه يمكن من دفعه بالاسلام قلت بعد ما ثبت لا يمكن العبد من
 ازالة خلافه احملاً فانه مقدور الدفع بعد وجوده قبل الجهل والاضاع
 من العوارض واجب بانها من قبيل المرض فكان ذكر المرض فيها
 وادور عليه المجنون والاعماء فانها من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد
 واجب بانها وان دخلتا في المرض لکنهما اختصا باحكام كثيرة
 يحتاج الى بيانها فافهم بالذكر **قوله** فهو في اول احواله كالمجنون
 فيسقط عنه كما يسقط عن المجنون من التكليف بل اولى لان
 مع عدم العقل لا يميز له خلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز وان لم يكن
 له عقل بخلاف ما لا يسقط بنفسه ويسقط باسقاط من له الحق
 كزمان الملتفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه لا يخطئ
 بهما هذا حكم الصغير اذا لم يعقل اما اذا عقل بان ظهر فيه شئ
 من اثار العقل فقد اصاب نوعاً من اهلية الاداء دون اهلية
 الوجوب وهي الاهلية القاصرة ولكن الصغير عذر مع ذلك بواسطة
 نقصان العقل فيسقط به عن الصغير ما يحتمل السقوط عن البالغ
 بالاعذار من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والحدود والكفارات
 ونحوها فان العبادات البدنية تسقطها الاعذار واحداث وتسقط

بالشبهة

بالشبهات ولهذا قلنا ان العقبى لا تغفل بالزوجة لان القتل ما يحتمل السقوط
 عن البالغ فان المرتبة لا تقتل وقلنا انه يقع شرعه في الصوم والصلوة
 بل الزوم معنى فيه ولا وجوب قضاء الوافده لان لزوم القضاء يحتمل
 السقوط عن البالغ **قوله** واذا اسلمت امرأة المجنون بان كانت كتابية
 تحت مجنون كتابي واجاه كتابيان يوم من الاسلام على ابويه فان اسلم
 احدهما صلا المجنون سلماته وبقى الكناح والافرق للحال وكان
 القياس التأخير لافاقه كما في الصغير الا ان هذا استحسان لان للصغر
 حدا معلوما بخلاف المجنون فني التأخير ضرر بالزوجة فصار فيه من الغش
 ما لا يخفى لقدرة المجنون على الوطن فان قلت اخطاب ساقط عن
 المجنون فهم يوم من الاسلام قلت عرضه ليس باعتبار انه واجب
 بل باعتبار انه يقع صحيحاً على تقدير الاداء والتفريق على تقديره الا بآء
 الكفاءة بالاهلية القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة لا يقال
 اذا كان التفريق ثابتاً من هذه الحيثية فلا يكون الصغير كالمجنون لانه
 نقول التشبيه لا يقتضي العموم **قوله** والفرقة والمطالبة بالمرحمة
 وهوليس من اهله فان قلت هذه الزهدة تلزم المجنون ايضاً اذا
 ابي ابواه من الاسلام او لم يكن له ابوان وهوليس من اهله
 قلت نعم ولكن اذا لم يرض على ابويه الاسلام وليس في التأخير فائدة
 لعدم نهاية المجنون يلزم الاضرار الكفلى بالمرأة وهي كونها تحت كافر
 وهذا لا يجوز بخلاف الصبيان لان له قد **قوله** ووجه الميراث يعني من
 اقاربه الكفار **قوله** لان الايمان لا يتنوع الى فرض وفصل وانما هو
 نوع واحد ولهذا لا يشترط نية التعيين في الايمان لانه يؤدبه عن التوضيح
 بل على اى وجه يأتى به يقع عن الفرض **قوله** ووضع عنه الزام الاداء لانه
 يحتمل السقوط بمذركه لانه لا يقال كيف وضع عنه الزام الاداء
 والتكليف مع انه اذا اداه يكون فرضاً لا نأ نقول الاداء قد يقع فرضاً
 وان لم يكن واجباً كصوم المسافر على ما مر **قوله** وهذا استحسان
 حاصله ان هذا الاستحسان في المجنون العارض بخلاف من اصحابنا
 فاما الاصل في نوازل الصبا عند ابي حنيفة وعند محمد وهو ظاهر الرواية
 كالعارض من غير فرق ويظهر ثمة اختلاف فيمن بلغ مجنوناً ثم افاق
 قبل معنى شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة فانه يجب عليه قضاء

اختلاف في
جنون

ما مضى من شهر رمضان وما فات من الصلوات عند مجئ خلافا لابي يوسف
 وقيل اختلاف على العكس ثم لما لم يكن للكثرة نهاية لم يكن ضبطها اعتبر اذناها
 وهو ان يستوعب المجنون وظيفة الوقت وهو اليوم واليلة في الصلوة
 لانها وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق ساعة
 من شهر رمضان لملاونها الزمة قضاء جميع الشهر في ظالم الرواية و
 الصحيح ان افاقته ان كانت في اليل لا يلزم القضاء وكذا في غير
 وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير متعين في تلك
 الاوقات وما لا يقرب فيه الصوم من الاوقات لا يكون بالافاقه
 فيه ملزم بخلاف ما لو حصلت منه الافاقه في وقت النية حيث يلزمه
 القضاء اتفاقا ثم اشتدوا في الصلوة التكرار لتلك الكثرة فيتحقق
 الجرح الا ان مجرأ اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط
 تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وما اعتبر نفس الوقت
 اقامه لسبب الظالم اعني الوقت مقام الواجب تيسر اعلى المكلف
 في سقوط القضاء وهذا استحسان **قوله** ثمرة الخلاف تظهر
 فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم اثنا بعد وقت العصر
 لا يجب القضاء عند التكرار للوقت لزيادته على يوم و ليلة
 ويجب عنده لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر ستا ولو استمر
 ان دخل وقت العصر لا يقضي اتفاقا وتمايل ان يقول كلا الوقيين
 مطالب بالفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا كثرت العوائب حتى
 سقط الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعل الكثرة ثم
 ان يبريد العوائب على خمس بروج وقت الساعات بخلافه هنا
 واما عند مجئ فانه جعل في الكثرة ثم بدخول وقت الساعات بخلافه
 هنا ويمكن بحجوب هنا بالتك بالاشربان مجرأ اعتبر الاحوط
 هناك دفع الجرح واما كتاب الاثر عن علي وابن عمر فاما ببيان على
 اصلهما لولا وجود واعلم ان اختلاف المذكور بين ابي حنيفة وابي
 يوسف ومجئ ذكره في الاسلام في اصوله وحواظهم زاده في مسوط
 وصاحب الهداية وذكر ابو الليث وشمس الائمة السرخسي ان اعتبارا
 استاعات روايته عن ابي حنيفة وذكر صاحب المنظومة والطحاوي
 اختلاف بين ابي حنيفة ومجئ ولم يذكر قول ابي يوسف فان قبل

بل اعتبرهم التكرار في اسقاط لزوم الصوم في اعتبارهم في الصلوة قلنا
 قد اعتبرناه كذلك فان الصوم وظيفة السنة وان خص اداؤها ببعضها
 بنقص الشهر بدخل وظيفة الاي اذا الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود
 جزء من شوال ويكون الجنس كالتكرار بكثر رفته وبه تساكه الكثرة
 فلا يحتاج الى تكرار حقيقة الواجب نوعا وزانا ما قاله ابو حنيفة وابو
 يوسف في الصلوة على ما مر على ان من شرط المؤكد ان لا يبربل على
 الاصل ما لم يخص وظيفة الاي ما لم يخص احد عشر شهرا فزاد ما جعل
 تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين في غسل
 اعضاء الوضوء تاركه للفرص لان السنة وان كثرت لا تقابل الفرص فضلا
 عن ان تزيد عليه فلا يرد نقضا بخلاف ما نحن فيه انما ايد فيه شرط الاصل
 فلم يجز ان يكون زايده عليه **قوله** وفي الزكوة انما هي في الامتداد في حق الزكوة
 ان يستغرق الحول عند مجئ وهو روايته عن ابي يوسف وهو الاصح لان
 الزكوة انما تدخل في حد التكرار بدخول السنة الشاتية وروى هشام
 عن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كلمة تيسر اعلى المكلف
 لقوله ان السقوط والنصف عنده ما يحق بالاقبل واعلم انه شرع مع المجنون
 ما كان حسنا لا يحتمل السقوط وطريق التبعية حتى حكمنا بايمان المجنون
 تبعا باحد ابويه وان لم يصح منه اداوة بنفقه وكذا اثبت في حق ما
 كان قبيحا لا يحتمل العفو كالزور والارتداد تبعا لابويه هذا اذا بلغ مجنونا
 وابواه مسلمان ثم ارتدوا لحق ابا والارب وهو موها وان تركاه بدالاسلام
 كان مسلما تبعا للدار اما لو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم ارتدا
 ولحقا بدار حرب لم يحكم بردة تبعا لهما وكذا الواسم قبل البلوغ وهو عاقل
 ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه اذا اسلم بنفقه كان اصلا ولا يستقيم
 جعله تبعا **قوله** وكان المجنون يشبه اول احوال الصبي لعدم العقل
 يشبهه العتة باحوال الصبي في وجود العقل وذلك لان الصبي
 في اول احواله عدم العقل فاطبق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فاطلق
 به المعنى **قوله** وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام ثم قال بعض المحققين
 حكم الصبي حكم المعتوه مع العقل الا بامرة المعتوه اذا سلمت لا يؤخر
 عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل كما لا يؤخر عرضه على ابوي المجنون
 بخلاف الصبي وفي هذا الاستدلال نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبي

حتى يكفوه وارتداده

العقل في عدم تأخير عن الصلاة لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما
والانما لان ذلك لم يلق العذر وهو لا وجبة وانما يستقط عنها خطاب
الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير الذي
لا يعقل خاصة ولا فرق بين المعتوه والصبي العاقل لصحة اسلامهما
قوله فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع تسليم البيع وكذا لا يطالب
بالشراء بقدر الثمن **قوله** وكونه صبيًا او معتوها في هذا جواب سؤال
بان يقال الصبا والعته يتنافيان التكليف بالانكاحات اجاب بان
كون المستهلك صبيًا او مجنونًا لا ينافي عصمة المحل لان الاموال معصومة
بعصمة لا ينافيها عذ المتلف **قوله** والنسيان وهو بدهي في فلا يشترط
بحسب الحقيقة لان التعريف انما يكون لما حقيقة مجزولة نعم قد يعرف
البدهي بحسب اللفظ وجواز ان يكون بدهيًا ومجهولًا فان البدهي
وان لم يتوقف حصوله على نظر وكسب يمكن ان يتوقف على شيء آخر
من توبة العقل اليه او الاساس به او احدس او التجربة فالبداهة
لا تستلزم حصول وانما كان النسيان بدهيًا لان كل احد يحس به
وكل ما هذا شأنه يكون بدهيًا لقصور حصول حقيقة في النفس
وحصولها في النفس اقوى تصورًا من حصول الشال فان تصور
الصفات النفسية الوجدانية اقوى تصورًا من الامور الخارجية عن
النفس **قوله** وهو قوة طبيعية تحدث الانسان بلا اختيار
فيه فتمنع حواسه الظاهرة والباطنة عن العمل وبحس العقل عن الاعمال
عن قيامه بغير العبد عن اداء الحقوق قبل فيه نظر فان احساس الباطنة
لا يمكن في حالة النوم وعند الاطباء هو كونه الحيوان بسبب
منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ بحس النفساني عن الجريان
في الاعضاء **قوله** وكذا لا يقيد بغيره وركوعه وسجوده فرضا في
ملك احواله لصدوره عن غير قصد واما القعدة الاخيرة اذا اذيت
مع النوم فلان نفس فيها عن عجز ولكن قيل يقيد بها مع النوم فرضا لانها
ليست بركن ومبناها على الاستراحة والنوم لا ينافيها بخلاف ما
عدها من الغرض وقيل لا يقيد بها حتى لو لم يعدها بعد الانبياه
فدت صلوة واذا تكلم النائم في صلوة حاله نومه لم يتعلق به حكم
الصحة ولا في عدم الاختيار المجزولة من ان يكون كلاما وهذا مختار

نسيان

نومة

في الاسلام والمص وفي المعنى وتساوى قاضي خان وبخلافه ان صلوة
تعد من غير ذلك خلاف وفي النواذر اذا تكلم النائم في الصلوة تعد
صلوة من غير ذلك خلاف وفي النواذر وهو المختار لا طلاق النقص
واما قرينة النائم في صلوة فلا راية فيها عن محمد وذكر في المعنى
ان عامة المتأخرين على ان قرينة النائم في الصلوة تبطل الوضوء
والصلوة جميعا اما الوضوء فيا لنقص الغير الفارق بين النوم واليقظة
واما الصلوة فلان النائم فيها كالمستيقظ شرعا وروى شاذ
بن اوس عن ابن حنيفة انها تبطل الوضوء دون الصلوة كان له ان يقوضها
ويبنى على صلوة بعد الانبياه في عامة نسخ الفتاوى انها تبطل الصلوة
ولا تبطل الوضوء لان كونها حدثا باعتبار منة الجنابة وقد زال بالنوم
ومختار المص وفي الاسلام انها لا تبطل الوضوء ولا الصلوة لان النوم
يبطل حكم الكلام قيل وعليه الفتاوى **قوله** به يصير المرء عرضة في ولو قال
يصير به الشخص عرضة لكان اولى لشموله الذكر والانثى قال في الصحاح
المرء الرجل يقال هذا امر صالح ورائت امر اصحايا ومررت بامرئ
صالح واعلم ان بعض الشراح قال الرق في عرف الفقهاء عبارة عن
صورة الادنى محلا للتملك والابتدال ويلزم منه العجز فكان قوله
واما الرق فهو عجز حكمتي توقيف يلزمه لا بحقيقة فانه كم من عجز حكمتي
يوجد ولا رق فيه كالا جبر في حق المتأخر والمعتدى في حق الامام
والصبي العاقل في ملكه لحق الاب فان كل واحد منهم عاجل حكما في حق
التصرف وليس برقوق انتهى وفيه نظر فان احد لا يوجد الاتهام اجزاء
حد الرق من قوله عجز حكمتي الى قوله عرضة للتملك وما ذكره من صور العجز
الحكمتي مستلكن لا يحل وجه يصير به الشخص عرضة للتملك فانهم **قوله**
وهو وصف لا يتجزى التجزى في الاصل بالهزة لكن الغيبة لينوا
الهزة تخفيفا كما هو مذهب بعض الورع في المهوز مضار تجوز
بالواو ثم قلبوا الواو او قووها طرنا فقالوا التجزى اي الرق وصف
قائم بالرفق لا يقبل التجزى في الاصل لما ذكره في اخر احوال الجامع
الكبير من ان مجهول النسب لو اقر بان نصفه ملكه فلان يجعل عبدا
في شهادته وجميع احكامه من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبدا
ونصفه حرا في الاحكام بحيث لو انضم مثله اليه فيكونان كحر في الشهادة

مطله
افعال النائم
في الصلوة

لفظ
مر

رق

لفظ
التجزى

كما اقيمت الدتان مقام الرجل وان ثبت عليه ما اقرب به بالملوكية
 النصف لمن اقر له بها وفي هذه الاستدلال نظر اذ لا تدل هذه المسئلة
 على عدم تجزئ الرق لان الشهادة انما تقبل من تجزئ فلا تقبل
 شهادة وما ذكره من الضم لا يمكن هنا لان التكمم من النصف
 الشايع لا يتصور بخلاف الداة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرق
 في الشهادة لا ان يكون رقيقا ولقائل ان يقول استثناء
 تجزئ الرق ابتداء لكن لان استثناءه انتهاء لان وصف الملك
 يقبل التجزئ فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الهذمة في البعض
 ويجعل العبد في البعض الآخر مشاعا فلا يثبت الشهادة والولاية ويحرم
 ذلك لانها لا يقبل التجزئ لابتنائها على كمال الاهلية فيندفع بروية
 البعض لا يقال الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان لان المتضاعف ان
 يكون الموصوف بالحرية العلية موصوفا بالرق ولا قائل بذلك
 بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف عبد مشاعا
 فانه قد اجتمع ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين فتفقد
 لذلك **قوله** كالعتق الذي هو ضده لا خلاف في ان العتق لا تجزئ
 لانه قوة حكيمية يصير بها الشخص اهلا للملكية والشهادة والولاية
 ويمتنع بها عن يد المستولى حتى لا يملكه بالتمتع وثبوت مثل هذه القوة
 لا يتصور في البعض دون البعض وفي قوله الذي هو ضده اشارة
 الى عدم تجزئ الرق لعدم خلوه محل عنها فيلزم من عدم تجزئ العتق
 عدم تجزئ ضرورة والحاصل انهم اتفقوا على عدم تجزئ العتق والرق
 وعلى قابلية الملك للتجزئ بثبوتها والالا لاجماعهم على جواز بيع العبد من
 اثنين وبين النصف وتبعية النصف الآخر فيلزم من عدم تجزئ
 السبب عدم تجزئ المسبب فان قلت ينبغي ان يكون الملك
 غير متجزئ لان سببه وهو الرق لا تجزئ والمسبب يثبت بحسب
 ثبوت السبب على ما قلتم قلت مرادنا بالسبب هناك العلة
 لان الرق مقترن بالكفر ولكن ذلك الرق والملك لان الرق سبب
 محض لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك والعلة انما هي الشراة
 والاستيلاء والهبة والصدقة والارث فلماذا قلنا تجزئ الملك
 لتجزئ سببه لانه ربما يوجد الشراة في البعض دون البعض فكذلك

في تجزئ
 العتق

اخوات **قوله** وكذلك الاعتاق عندهما لا تجزئ في اعلم ان اصحابنا
 اختلفوا فيما بالعتق وهو الاعتاق وهو رفع الملك ام للرق وانبات العتق
 فقال ابو يوسف ومحمد بالثاني والرق لا تجزئ بالاجماع فكذلك الاعتاق
 لعدم تجزئ لازمه وهو العتق اتفاقا لانه مطاوعة يقال اعتقته فعتق
 مثل كسرت فاكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدى
 بمعنى مفعوله وانما الشيء لازم له فلو تجزئ الاعتاق بان يقع على جزء من
 المحل دون الجزء لزم تجزئ العتق ضرورة واللازم باطل بالاتفاق فاللزم
 مثله لان محل الاعتاق والعتق واحد وهو الرقيق وتجزئهما **قوله**
 وقال ابو حنيفة رح ازالة الملك انما يعني ان الاعتاق ازالة الملك
 لانه تصرف قولي من تصرفات العبد فلا يعلق الا بجهة وهو الالية والملك
 وذلك مبتدأ بالاتفاق وحاصل قولهما ان الاعتاق انبات العتق قصد
 وازالة الملك ضمنا وانباته بان الرق الذي هو ضده وبما لا تجزئ ان
 فلا تجزئ بالاعتاق واذا لم تجزئ كان انباته في محل المحل انباته في الكل
 حاصل قوله ان الاعتاق ازالة الملك قصد او يثبت العتق ضمنا لازالة
 لان المراد انما تصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك
 وهو متجزئ فكان الاعتاق الذي هو سقاط متجزئا لان ثبوت العلول
 بقدر ثبوت العلة **قوله** وهذا الجواب ضعيف لانه حاصله ان التناهي
 يلزم اذا كانت الملكية والملوكية من جهة مال كما قرره المص رحمه الله
 اذا كان مملوكا من حيث كونه مالا وما لك من حيث كونه ادميا فلا ينافي
 لاختلاف الجهة ولا يخفى ان وجه الضعف المذكور هو السؤال بعينه فكانه
 يقول السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف الجهة
 يلزم التناهي ايضا لانه اذا كان مالا لتمامه من حيث له ادق وهو وما
 في يده من المال ملك لماله يلزم ان يكون الشيء الواحد مملوكا لشخصين
 في حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب بعض
 مشايخنا بانه جائز ان يكون مالا كما باعتبار الالية مملوكا باعتبار
 الالية لا يلزم من احد المذربين استا ملكه لنفسه اذ لا فرق بينه
 من حيث هو مال وبين غيره من سائر الاموال فيجوز له بيع نفسه
 من غيره فيما اذا ذهب السيد من نفسه مثلا وهو محال لتناهي لوازم
 الصفتين او التخصيص بغير تخصيص فيما خصت ملكيته بما سوى

نفسه من الاموال فاذا لا يملك العبد شيئا من الاموال وان ملكه لغوات اصلية منه فوانا قد نزل منزلة اجماد وهو كلام حسن جيد فانهم **قول** حتى لا يملكه لبعده في لم ياذن وسواء كانت الامة المعتدة للوطئ ملكا للسيد باذنه واذن له فيه او كانت ملكا للمكاتب فلا يملك من فيه شي رقيق ووطئ امة لا يعقد لان الشراء من احكام الملك كالا عتاق فلا يملك الا من يملكه وملك المكاتب ناقص ولذا لا ينفع النكاح بملك زوجته **قول** كالزوجة ان قلت سلمنا ان الزوجة من كرامات البشر وكالات حاله وكذا لم يحال المص الرقيق ياني كمال الحال مثله الزوجة وللعبودية قلت نعم للعبودية لكن ليست بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعفت بالرق ولذا قلنا ان ذمته لا يحتمل الدين بنفسها الضعفا حتى لا يطالب به الا اذا انضم اليها مال بعة الرقبة **وقد** والكسب فيستوفى من الرقبة والكسب الى ان يصرف الكسب الى الدين اولافان لم يف به اولم يكن له كسب يصرف ماله الرقبة اليه بان يباع في الدين اذ لم ينفذ مولاه خلافا لفرقوا في ولا يباع ما بقي من الكسب بالاجاع وان لم يكن يبيعه كالمدر والمكاتب معتق عند ابن حنيفة رحمه الحل منه وللرق اثر في التصفية كما دل عليه اشارة قوله تعالى فاعلم ان نصف ما على المحسنات من العذاب ولما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما قال لا يترجى العبد اكثر من شتمين وكذا على النساء ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم على احره ولا يصح اذا تأخر او قارن لغدر التصفية في القارن ينتقص منها عشرة دراهم يعني اذا بلغت قيمة المرقوق المقتول ودية الحر او زادت عليها ينقص منها شيئا لم يخطر في الشرع وهو عشرة دراهم اذ بها يتم نصاب المهر والسرقة اخترازا عن شبهة مسادة العبد بالحر فلا تافا لابي يوسف والثاني حيث او بيا قيمة على العاقلة باللغة ما بلغت **قول** لان كمال خطر الان بكمال مالكيته في كذا ان تقول ظاهر هذه التعليل يقتضي ان ينتقص قيمته عن دية الحر لان تافا احد المالكين وكذا ما قدمناه من ان للرقبة اثر في التصفية بالدليل والجواب ان المالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالزكوة فالعبد قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها

البعوض

وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لان نقصان في مالكيته العبد ولم يخفف فيه مالكيته العبد بالكلية حتى يناسب تنصيف دينه بل انما تمكن فيه نقصان لانها يستبين ملك الرقبة وهو منتف للمعبد وملك العبد اعني تنصيف رقيق وهو ثابت له فلزم بواسطه نقصان ملك البعده نقصان شي من قيمته فقدرنا بها بعشرة لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستوفى به على الحر استمنا **قول** عند ابن حنيفة وابو يوسف مع في رواية عنه **قول** وعند محمد والثاني وابو يوسف في رواية اخرى **قول** الى صح اقرا المأذون بالسرقة التعيين بالمأذون هنا ليس بظاهر بل يفسر لانه لا فرق بين اقرار المأذون والمجور بالسرقة المستهكة بفعله ويجب عليه بغير قطع بغير ضمان عندنا سواء صدق المولى على السرقة او كذبه وقال زفر باسقاط القطع ووجوب المال للحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان مجورا وكان الشراح انما ينفذ بالمأذون لقول المص بعد وفي المجور اختلاف فظن ان صحته اقراره بالسرقة المستهكة والقائمة بالانفاق اذا كان مأذونا وليس كذلك اذ لا فرق بين المأذون وغيره عند الثلثة واما اقراره بسرقة العين القائمة بيده فصحيح في حق الحال اذا كان مأذونا بالاجاع حتى تزد على مالها وكذا في حق القطع ايضا خلافا لما مر فذكر الشراح قوله اذا كان عندنا قوله والقائمة لكان اولى كما ذكرنا **قول** يعني اذا اقر العبد المجور عليه بالسرقة فان كان المال قابلا لقطع ولا ضمان **قول** تكرار لافائدة فيه وليس هو مقصود المصنف بل ولا يطابق صنيع الشراح على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول يعني في اقرار العبد المجور بالسرقة القائمة اختلاف بين علمائنا الثلثة فعند ابن حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال على مالكة وعند محمد لا يصح ولا يراد المال **قول** والمرص وهو حالة الفخ وعند الاطباء هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل **قول** كان المرص من اسباب الجرجواب لما مر **قول** كالنكاح بغير المثل والنفقة واجرة الطبيب **قول** مستند الى اوله اي حال الحر فانما انفصل به ثبت الجرجرجرجرجرج الى اول المرص يعني يصير من اوله موصوفا بالامانة **قول** كالبنة والحياة الى البيع بصفة الحياة كان يبيع ما يبيد الى الغائب مائة مثلاً

مثلاً اويشترى بالف ما يباوئى خم مائة لان ركن التصرف
 صدر من اهل مضافا الى محله فينفذ نفاذا موقوفاً لموصول الشك
 في ثبوته بسبب الجرم مع امكان التدارك ثم الفسخ والنقض اذا زال
 الشك بالبرهان يلزمه ذلك التصرف لعدم وجود علة الجرم في حقه واذا
 زال بالموت ينتقض ان اتيه الى نفسه لتحقيق علة الجرم في حقه
 وهو الرض المستغف للموت **قوله** هذا المعتقد حكمه حكم المدبر
 بعد الموت فيكون مستند الى اول المرض لان سبب الجرم مرض
 يميت ولا يظهر انه مرض يميت الا بانقضاء الموت يحصل ضعف
 القوى وتراخي الامام عبد الله في سائر الاحكام وحكم الجرم المديون بالموت
 قبس للفرع في كل قبضة واللوات في ثلثها اذا لم يكن للميت مال
 سواه **قوله** اشارة الى جواب نقض الى نقض اجاب وهو ان يقال
 ما ذكرتم من الدليل على عدم نفاذ عتق الرقيق غير صحيح لانه لو كان صحيحاً
 تخلف الحكم عنه في اعتاق الرمن لكنه يختلف عنه فيه نفوذ العتق منه فلا
 يكون صحيحاً **قوله** وجواب ان يقال في فان قلت فكيف صح الايضاح
 مع وجود سبب الجرم وتعلق حق الورثة قلت صح استحقاقنا بالسنة
 لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم ثلث اموالكم في آخر
 اعماركم زيادة على اعمالكم فصنعوها حيث شئتم والان الانسان
 لما كان معذورا بامله مقتصر في عمله التي الشارح ثلث ماله تحت تصرفه
 ليتدارك به بعض ما فرط فيه عند حلول اثار منية فضلاً من ورحمة
 ونها للمجنون والنقاس جعلها احد العوارض لانا في صورته وحكم
 وبما لا يتطابق احلية الوجوب ولا اهلية الاداء **قوله** لبقاء الذمة والعقل
 وقدرة البدن الا انه ثبت بالنقض ان الطهارة غير شرط للصلوة على وفق
 القياس كالطهارة عن سائر الاحداث وفي فوات الشراط فوات
 المشروط وهو صحة الاداء فلا يمكن القول بموجب الاداء ضرورة في شرط
 وفي القصاص كونه وهو مدفوع بالنقض فيستطو بوجوده ما نفس
 وجوده **قوله** وقد جعلت الطهارة غير شرطاً لجواب دخل مقدرة
 ان يقال الطهارة غير شرطاً للصلوة شرطت لصحة الصلوة
 فبما سقط الصوم كما سقطت الصلوة يقال جعلت الطهارة غير
 شرطاً لصحة الصلوة ولصحة الصوم نصاً بخلاف القياس فانه يقتضي

بغير الصوم مع اجنبية

ان يصح الصوم موافقاً لما يقع مع الحدث واجنبية الان الشارع نص على عدم
 صحته موافقاً بقوله عم تنزع الحيض الصوم والصلوة ايام اقرانها وقد ثبتت
 الامة على تحريم الصوم على الحيض وبالجملة هي غير معقولة المعنى ولذا اتى
 امام الحرمين كون الصوم لا يقع من الحيض لا بدرك معناه لان الطهارة
 ليس شرطاً فيه فلم يتعد الى القياس الى لم يتعد حكم الاستقاطرها من
 صحة الاداء الى وجوب القضاء فبقى على القياس في حق وجوب القضاء
 مؤيداً بقوله عائشة رضي الله عنها في الصحيحين لمعاذة العدوية حين قالت
 لها ما بال الحيض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة كان يصيبنا
 ذلك فتؤمر بقضاء الصوم ولا تؤمر بقضاء الصلوة مع انه لا حرج
 بقضائه لان الحيض لا يتصور ان يستغفر في جميع الشهر فلم يستغفر
 اصل وجوبه عن الذمة وان سقط ادائه فوجب ادائه بخلاف
 الصلوة لان قضاء الصلوة عشرة ايام من كل شهر مع الموقبات
 في غاية الجرح بالنسبة الى قضاء عشرة ايام في عشرة اشهر خالية عن
 اداء واجب على ما هو محسوس بالضرورة فان قلت وجوب القضاء
 يتقضى على وجوب الاداء وقد سقط في الصوم وجوب الاداء فكان
 ينبغي ان لا يجب القضاء قلت يعني في وجوب القضاء اشتغال
 الذمة بالواجب كما في النائم والمسافر على ان القضاء بالنسبة الى الذي
 يجب به الاداء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** فان قيل
 ينبغي ان يكون النقاس مسقطاً للقضاء الى آخره لو اورد الشارح
 هذا السؤال وجوابه مع السؤال الذي بعده وجوابه عن قول المصنف
 مع انه لا يخرج في قضائه لكان اولى لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف
 يراد السؤال على ما لم يتقدم له ذكر **قوله** انه ينافي احكام الدنيا ما فيه
 تكليف بيان قسم الاول وانما يستقط بالموت ما هو من باب التكليف
 لان التكليف يعتمد فلا يجب ادائها ولا يجب اداء الزكوة
 في التركة عندنا وعند الشافعي يجب الزكوة في تركة الميت وان
 لم يوص بها اذ اختلف بيننا وبينه مبني على اصل يختلف فيه وهو ان
 المقصود من حقوق الله تعالى ما اذا فعلنا هو الفعل وعنده هو المال
 ومرة اختلف فيهما لوظف الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ
 منه مقدار الزكوة عنده كالراين اذا اخطأ من مال المديون بمال

مع
 الاستحسان

من جنس حقه حيث كان له ان يأخذ منه مقدار حقه اتفاقا ويسقط به
 الواجب عن ذمة صاحب المال وكان له السرداده منه **قوله** وهذا على نوعين
 بل على ثلاثة انواع لانه لا يخرج من ان يكون متعلقا بالعين او بالذمة لكن
 الشارح لم يذكر بيان ما كان بطريق الصلة فائدة القسم الثاني
 على نوعين **قوله** كالمحصول والمستأجر والمبيع الذي لم يقبض **قوله**
 ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين المناسب لتلك نية المقصود
 من حقوق العباد سلامة العين لما لكها ولهذا لو حضر بها يجوز له اخذها
 بنفسه من غير اذن من يفي بدينه بخلاف العبادات لان المقصود فيها
 انما هو العمل لتحقيق الاتيلاء **قوله** اي بقاء ذلك العين العين
 مؤنثة وتذكير الضمير في المتن على تأويل المذكور او على تأويل المعين
 لو اتي الحق **قوله** واذا كان الامر المشروع عليه لاجبة غيره وبتا
 متعلقا بالذمة فحكمه انه لم يبق بمجرّد الذمة القائمة بعد سبها حتى ينضم
 اليه الى مجرد الذمة حال متخلف عن الميت او ما يؤكده الذمم
 وهو ذمة الكفيل فمقتضى ذمة المقدرة كالحققة فيبقى الدين ببقائها
قوله اي الى الذمة على تأويل المذكور ولا حاجة اليه لانه الضمير راجع الى
 الجرد لا الى الذمة حتى يحتاج الى التأويل لكن الشارح ارجع الضمير الى الذمة
 على تأويل المذكور كما فعله الشارح بتوبة الضمير فانه انما يكون الى الذمة ولا
 يخفى انما اذا كان في الكلام ما يصلح مرجعا من غير تأويل فهو اولى مما فيه
 تأويل فانهم **قوله** نقض على التعليل المذكور انما الى نقض اجائي وطريقه
 ان يقال ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع وجوه مقدماته لانه لو كان
 صحيحا لما تخلف احكامه عن ذلك الصورة لكنه مختلف عنه فيها
 فلا يكون صحيحا وهو قياسا مستثنى في الشبهة المتصلة والنتيجة
 نقض المقدم لاستثناء الثاني وحاصل هذا النقض ان يقال
 ما ذكرتم من الدليل على صحة الكفالة عن الميت المغلس غير صحيح لانه
 لو كان صحيحا لما تخلف احكامه عنه في حق العبد المحجور اذا اقر بالدين
 ولكنه متخلف عنه فيه لصحة الكفالة بالدين عنه فلا يكون صحيحا **قوله**
 لان ذمته في حقه كاملة فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة لما
 احتاج الى ضم ماله رقبته اليها ليتقوى على احتمال الدين قلت انما فعل
 ذلك ليتمكن الغرماء من استيفاء الدين من ماله التي هي حق المولى

نظر الهم لا لعدم كمال الذمة **قوله** قال بعض الشافعين هنا قسم آخر
 في هذا القسم ذكره المصنف في بعض نسخ المتن وكانه لم يذكر في نسخة
 الشارح التي شرح عليه حيث لم يتعرض لشرحه ولفظه وما شرع صلت
 الا ان توصي ببيع من الثلث يعني ما شرع صلت كنفقة المحارم و
 صدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت
 فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة فالموت او لم
 ان يوصي بذلك فيصح من الثلث لان الشرع اطلق له التصرف
 في ثلث ماله نظرا له فان قلت كيف يصح الوصية بنفقة المحارم و
 الوصية للوارث لا تجوز قلت المراد الايصاء لجوهر وارث كالحال
 القبيح مثلا مع وجود الابن **قوله** ولما قيل ان يقول في جواب ان هذا القسم
 وان تقدم ذكره انما ذكر استيفاء الاقسام فلا يكون تكرارا خاليا عن
 الفائدة على ان الحيثية التي ذكرها هنا ليست هي الفائدة التي ذكرها
 هناك فلا يكون تكرارا اصلا فانهم **قوله** وان كان فقال هذا هو النوع
 الثالث من القسم الثاني اي ان كان الامر المشروع فقالا لان
 وثابتا له فحكمه ان يبقى لاجل الميت من تركته ما يقتضي به الحاجة لخاصة
 من اجله التي لا تقتضي الا بتركته القدر من ماله لانه مخدوق محتاج والموت
 غير فلان في الحاجة فيبقى لاجله ما يقتضي به حاجته قدم جهارة
 وهو كلفة تكفيه من فرسه الى ان يوارى عليه طرده على قضاء دينه لان
 حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين كما ان الباس حال حيوة مقدم
 على قضاء دينه ولما قيل ان يقول حال حيوة ذمته باقية صحيحة
 والدين متعلق بها بخلاف الموت فان ذمته ضعفت ونزبت به
 فلا يحتل الدين ولذا حال الشافعي رحمه الله الى تقدم الدين نظر الى هذه
 الحيثية هذا اذا لم يكن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا
 كالمحصول والمستأجر والمشتري قيل القبض والعبد اجائي فصاحب
 الحق اتي بالعين من صرفها الى التجهيز على ما مر **قوله** ثم دونه يعني افضل
 شيء بعد التجهيز قدمت منه دونه على وصاياه بان قضاء الدين
 اتم من الوصية لانه واجب وهي صلة ويرى حال بين العبد وربه بانها
 كما انطقت به النصوص فكان لا ينظر في حقه تقدم قضاء دونه على
 تنفيذ وصاياه ثم ما فضل عن كلفة دينه وقضاء دونه نفدت

مطلوب
 في الوصية للوارث

وصاياهم من ثلثه من غير توقف على اجازة الورثة لقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين فانه تعالى ابقى له من ماله ما يترك به ما فرط وهو امره في الحاجة من خلافة الورثة عنه وفي هذا الدليل ما نشأ **قوله** نظر الى ما يتعلق بالجميع اى ثبت هذه الحقوق المذكورة على الترتيب المذكور نظر الى لان النفع في الكل راجع اليه كما بنياه **قوله** وهو نكاح او ولاء فكان اولى او يتصل به نسباً وسبباً كزوج وهو ابن عم **قوله** اى ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة لكان الانسب اى لاجل ان الميت ينبغي له من تركته ان ينال ما يقتضي به حاجته **قوله** بقيت الكتابة بعد موت المكاتب واما بقاء المملوكية الى وقت الاداء فتثبت بطريق التبع لبقاء مالكيتها يدا لا بطريق تمتنع لثبوت ما يقتضيه لان عقد الكتابة لا يمكن بقاءه بدون بقاء المملوكية رغبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم من الضرورة الداعية اليه ولغايل ان يقول ان حربة المكاتب الميت لانه من ان يستند الى زمان فان حكم بقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزوم استناد الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحربة مستندة الى آخر احوال الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يؤدبه الحرية الا انه لا يجوز احكامهم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بقعه في آخر حيز من احوال حياته فقدر استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقياً واجوب ان معنى بقاء الكتابة حربة الاولاد وسلامة الانساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمان وان لم يكن المثل قابلاً كالمالك في المقتضوب لانه شرط للملك البدل ثبت عنده اداء البدل مستند الى وقت النصب وان كان المقتضوب حال اداء البدل بها كما **قوله** فصل المرأة زوجها اذ مات وهي في العدة وان كانت حرة او صائمة الا ان تكون معتدة في نكاح فاسد بان تزوجت المكوفة ففوق بينهما وردت الى الاول فاست وبها في عدة النكاح الفاسد ولو انقضت بعد موته غسلت والا ان كان

العتق

اختار اقامت كل منهما البينة انه تزوجها ولا يدرى الاولة منها او كان فان قال نسابة احديكم طالق ومات قبل البيان فلا تغلغل واحدة منهن وكذا لو كانت قبل موته بسبب ردتها او تمكينها ابنة او طلاقها منه لا تغلغل وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موته فاست قبل غلغل لا تغلغل خلافاً لفرقة هذه وكذا لو كانا محجورين فاست لم يملك من حق ما لا تغلغل فان استلمت غلغلته خلافاً لابن يوسف هكذا ذكر في البسوط وذكر ايضا خمين وطعن اخت زوجته بشبهة حتى حوت عليه زوجته الى ان تنقضي عدة الموطوءة فماتت فانقضت لا تغلغل زوجته وذكر في المنظومة وشراً في هذه ومسئلة المجوسية انه لا يجل لها غلغلته خلافاً لفرقة وكذا لو طليقت الزوجة بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها باشرته ولا تغلغل الا انه مولاها خلافاً لفرقة لانها صارت اجنبية وكذا ام الولد لان عدتها الاستبراء الا انهما من حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة **قوله** بخلاف ما اذا ماتت المرأة الى اخوه فان قيل الموت ابقى للمالكية من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت منافع لها والمملوكية سمة العجز والموت غير منافع لها فاذا لم يبق المملوكية لا يبق المالكية بالطريق الاول فلفظ الملك في المملوك انما شرع لقضاء حاجة المالك لا حاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقيت بحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اتيانها لانها لم تشرع لحاجة المملوك وانما شرعت حقاً عليه فلو بقيت لا تغلغل الموضوع فصارت فقال **قوله** وقد وقعت اجنبية على اولياء الميت من وجه جواب وخل مقدر تقدير لم لا يكون القصاص من حواجز الميت وحاله والمتلف نفسه وانتفاعه بجهوده اكثر من انتفاع غيره فاجاب بان اجنبية قد وقعت على اولياء الميت وورثته لكونه من ذوا الية وليس كذلك فان احدهم لو استوفاه او عني عن ايجاني صح ذلك منه وسقط به القصاص ولا يضمن بقية الورثة شيئاً **قوله** ولا عبرة بتوهم النفق بعد البلوغ جواب سؤال بان يقال قد قلتم انه لا يجوز الاستيفاء قبل حضور الغائب الكبير لانه اهل للنفق واحتمال وجوده راجحاً على عدمه لكونه من ذوا الية فلا يؤخر الاستيفاء حتى يبلغ الصغير

هـ

هـ

اذا كان ثم صغير في الورقة لا احتمال العفو المذروب منه فاجاب
بانه لا عبرة بتوهم وجود العفو منه بعد البلوغ لان فيه ابطال الخلق
الثابت للوارث الكبير نفيا بالاحتمال **قوله** وقال القصاص
موروث لما قلناه من ان السبب يقع في حق الجروح اولا
انعتادا يقوم مقام حقيقته وسببه ولهذا صرح عوفه وما هذا
سبيله انما يكون انتقاله الى من يخلقه بطريق الوراثه **قوله**
وهو معنى ايضا العالم في الجرح على نوعين بسيط وحاد بانه عدم
العالم عما من شأنه ان يكون عالما ويقابل به العالم مقابلته الملكة العدة
وقيل هو صفة تصاد العالم في محل قابل له فهو وجودي فيكون
التقابل بينه وبين العالم مقابل للتصاد وهو بهذا المعنى ليس غيب
لانه فطرني يمكن ان الله بالتعلم وانما الغيب في عدم ازالته ومثله
وحده بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد مطابقة
وهو غيب لا يمكن ازالته بالتعلم بان صاحبه يعتقد انه عالم فلا يتفعل
بالتعلم **قوله** اولاه لما كان قادرا ان يجعل الشارح هذا جوابا آخر
عن كونه جعله من العوارض ولا يخفى اننا في تقييد جوابا عن جعله
من المكتسبة دون السماوية فلو قال وانما جعل من المكتسبة
لانه لما كان قادرا ان كان انسب ثم لا يخفى ايضا ان هذه التوجيه
انما يحتاج اليه في جهل البسيط لكونه جليلا اما المركب فلا يحتاج فيه
الى ما ذكرناه في توجيه كونه كسبيا لكونه كسبيا فتأمل تفهم **قوله**
كجمل من انكر حشر الاجساد في غير مناسب محل المتن بل كان
المناسب ان يقال كقول المعتزلة في غير ما وانما تعالى في بلا حجة
وعالم بلا علم وقادر بلا قدرة وهكذا في الصفات وكقول المشبهة
بانها حادثة قابلة للزوال وينكر حشر الاجساد بعد قوله احكام
الآخرة **قوله** مثل المعتزلة في جهل المعتزلة بعقوبة القبر وقولهم
السؤال والميزان والصراط والشفاعة لاهل الكبائر وانما اجابهم من
الشارح الردي في تحريمها بعد ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول القائلين
من الحكماء بغير حشر التائبين من الجرائم بانكار خلود النار والجنة
واهلها ومن سائر الفرق الاسلامية المائلين عن طريق السنة واجماع
بما يخالف الادلة القطعية ولا يخفى ان المراد هنا بالجهل المركب **قوله**

مطلب جهل على نوعين
٣٧

حل شريف

حل شريف
في بيان خلل
الشارح

وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر اي لان صاحب القوي ماول بالقرآن الى
يصرفه عن ظاهره الدالة عن نقيض معتقده ومجمله على وفق معتقده لان بينه
وراء ظاهره خيل الكافر ولكنه لا يكون عنده في الآخرة بكونه في الغالب الدليل الواضح
من الكتاب والسنة **قوله** ولان كلوا انما اعلم ان نص الكتاب ليس
بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيد للمعنى عن الكل
ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يكون بام لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر
عليه غير اسم الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله وايضا القصة
لا تنافي في الشك كما في قوله تعالى ولا الضالين فتقولوا آمين **قوله** الثاني للجهل
في موضع الاجتهاد اي النوع الثاني من مطلق الجهل الجمل في موضع للجهل
والصحيح وهو الذي لا يخالف الكتاب ولا السنة المشهورة ولا
الاجماع بان يكون الجهل واقعا في حكم يمكن ان يكون الجهل في ذلك الحكم
اجتهادا صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد من ظاهر كتاب او سنة
او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول وليان فيعفو احدهما عن
القتل ثم يقتله الآخرة عدا طائفا بان حق القصاص باق لا اما عدم
علمه بعفو صاحبه او لعدم علمه بان عفو صاحبه مسقط للقصاص
عن القاتل بناء على ظنه بان القصاص قد ثبت لكل منهما على الكمال
فلا يقطع ولاية اقتصاص احدهما بعفو الآخر فلا يقتض من الرقي
القاتل لان جهله بسقوط القصاص جهل في موضع الاجتهاد لان من
اهل المدينة من قال بان القصاص لا يقطع بعفو احد الاولياء
حتى يكون لمن لم يعف سنيفاؤه وذلك شبهة صالحة لدرء
القصاص الجهل في موضع الشبهة كما لو علم بالعفو في مثلنا
المذكورة قبل القتل او لم يعلم بان القود يسقط به لان الظاهر
ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عنه عفو احدهما
باعتباره خفي وهو عدم تجزئ القصاص وهو موضع اشتباه
فيصير بمنزلة الظاهر في البرز الشبهة **قوله** يصلح عذرا اي اذا
وقع موقع الاجتهاد شئ من الدم الى الفطر وقال ابن خزيمة هذا
احديث وشبهة اذا وقع موقع الشبهة **قوله** على ظن انها فطرية
اي من غير استفتاء ولا بلوغ حديث **قوله** فان عذرا لا وزاع الحجة
تغفل الصايه لقوله عليه السلام انظر احماجه والمجوس رواه الترمذي ودليل

انظر احماجه والمجوس

الجهد ان عليه السلام اجتمع وهو صاير رواه البخاري وغيره وكان ذلك
 في السنة العاشرة وقوله افطر الحاجم كان في الثانية فيكون ناسخا له و
 صرح بالنسخ ابن عبد البر والشافعي وذهب بعضهم ليس بمسوخ
 وان هذا الحديث لا يصلح ناسخا لانه عليه السلام كان صائما حراما
 ولم يكن قط فوما معتبرا ببلده واوله بان المراد ترضي العطر اما احاسم
 فلانه يامن من ضعف قوته بخروج الدم فيؤدى الى العطر وقال
 ابن حنبل وشمس الائمة هذا الحديث ورد في حاشية ومجمل كانا نقابا
 الناس وفيه نظر لان الغيبة لا يقطع عند الجمهور وذهب عابث
 والاوزاعي رضى انهما تخطوا وكذا عند علي وعطاء وعبد بن جندب
 وابو ثور وابن حنبل وابن المنذر وابو الوليد وابن حبان رحمه **قوله**
 ولكن قال شيخ الاسلام ان الضائيم لو اجتمعت فظن ان ذلك يقطع
 ثم اكل معتقدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث وعرف نسخة او
 تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان
 استفتي فغيرها بغيره على فتواه فافتاه بالفاد او بلغه الحديث
 ولم يعرف نسخة ولا تاويله لا كفارة عليه في الوجهين عند ابي
 حنيفة ومحمد واحسن بن زياد لان الفتوى عمدة العاصي وان اقبلت
 اخطا واحديث لا يكون ادنى درجة من الفتوى وان كان منسوخا
 ولم يعرف نسخة وقال جويوسف عليه الكفارة اذا نظر بعد المجامعة
 على ظن انها فطرته ولو بلغه الحديث ما لم يستفت لان معرفة الاختيار
 منقوضة الى الفقهاء فليس للعاصي ان يأخذ بنظر اليه لجواز
 ان يكون مصر وفا عن ظاهره او منسوخا وانما الرجوع الفقهاء
 فاذا لم يبال فقد قصر فلا يكون معذورا لترك الواجب فقيين
 ان الظن في هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس
 بمعتبر وان قول الاوزاعي في ذلك ليس بشبهة كقولنا قال
 بقى الصوم بالغيبة لانه مخالف للقياس فلا يكون معتبرا في
 سقوط الكفارة **قوله** فينبغي ان يكون هذا اذا لم يبلغه قول الاوزاعي
 اما اذا بلغه وعلم به فلا كفارة لانه لا يكون ادنى حالا من ان يستغنى
 فغيرها بغيره بالاظهار كالايجتي من علوشان الاوزاعي راج وان
 كان قوله في ذلك مخالفا للقياس لانه حديث المجامعة من اماكن

قياس المتفيع به في افاد الصوم على الداخل المتفيع به بخلاف
 حديث الغيبة فانه حال عما يتوهم اجزاء القياس فيه ويمكن حمل كلام
 المصريح لينتفي فيه المتيقن بين كلامه وكلامهما فتأمل **قوله** فصار
 شبهة في سقوط احده شبهة تسمى اشتباها وهي اعنى الشبهة
 في الفعل بان يظن ما ليس بدليل المحل دليلا فيظن المحل فيسقط احده
 الشبهة خلافا لفر لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل
 قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد
 الدليل الشرعي الثاني المومة لكن تختلف الحكم عنه لان كذا او طئي
 جارية الابن فانه يسقط احده ويثبت النسب والعدة لان الفعل
 لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام انت وما لك
 لا بيك وما جارية لاخ والاخت فليست بمحل الاشتباذ اصلها لا شبهة
 الفعل ولا شبهة المحل فلا يسقط بها احده ولا يثبت به نسب الا يجب
 به عدة **قوله** ومن اسلم ولم يهاجر اليها وكذا انزل خطاب ولم ينشر
 بعده في يارنا كما في قصة اهل قبا وهذا النوع يكون عذرا في الشرايع
 كلها وهذا هو الفرق بين النوع الثاني وهذا النوع من الجهل حتى لا يجب
 عليها في المسئلة الاولى قضاء ما فات من العبادات بعد الاقائه
 في دار الاسلام بقدر ما لبث سائما في دار الحرب لانه لا بد من التكليف
 في سماع الخطاب حقيقة بالبلوغ او تقديره بالشبهة في محله وبه
 يخرج الجواب عن قول زر بن انباض بان القضاء يجب ظانا بقبوله الاسلام
 صار ملزما بالاحكامه ولكن قصر عليه الخطاب وذلك لا يستلزم القضاء
 عنه بعد تقرير السبب الموجب في حقه وهو الاسلام كالتقارير اذا انتبه
 بعد معنى وقت الصلوة **قوله** ولو زوجه غير الاب او اخته من غير
 كفوا وبغير فاحش لم يصح النكاح اصلا وهذا هو المذهب وذكر
 في سنة الوقاية للمصنف انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون
 لها النسخ ولا يوحده رواية **قوله** لم ينفذ قصرهما على الموكل والمولى
 به يكون موقفا على الاجازة كتصريفات الفضولي والعبد المحجور **قوله**
 حتى لو قصر فاقبل العلم بالنزل والجم ينفذ قصرهما عليها بثبوت
 النزل والجم **قوله** الثاني من العوارض المكسبة السكر من الخمر
 على وجه السعة والاختيار او من المثلث العيني لانه انما يحل

مطلب

سنة

حتى كان الثمن بالالفين وعندما التعل بالمراضعة واجب والالف الذي
 هو بها باطل وقولها هور واية عن ابي حنيفة رجة انه وهذا الخلاف
 مبنى على ما مر من ان الظاهر عنده هو البناء على احد وعندهما هو البناء
 على المراضعة وقد مر الوجه من ايجابين **قوله** اي عند ابي حنيفة في اصح
 الروايتين عنه وفي الرواية الاولى وفي قولها الثمن الف **قوله** فالبيع
 جائز بالذات انفاقا **قوله** والعتاس ان يكون البيع باطلا لانها قصدت
 الازل باستتيا في العقل وهو الذات فانهما يسامتن في نفس الامر
 وما قصدت ان يكونا ثنائيا هو الدرامم لم يذكره في العقد وذكر البديلين شرط
 في صحة البيع ووجه الاستحسان ان البيع لا يقع الا بتسمية البديل
 وهما قصدت ايجته في اصل البيع بهما فوجب تصحيحه ما امكن وقد امكن بجعل
 البيع منعقدا باستتيا من البديل وجعل التسمية بخلاف جس ما تواضعا
 عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد فانها لو تبايعا
 بآية وبنار ثم تبايعا بالف ودرهم كان الثاني مبطلا لاول فكذا اصولنا
 لتصرف العاقل عن اللغو وانما يعين التصحيح بهذا الطريق لانه لا يمكن ذلك
 بجعل الدرهم او غيرها ثنائيا لعدم ذكرهما في العقد ولا يجعله منعقدا لما ثمن
 لانه ركن فثقتن جعل المسمى ثنائيا **قوله** بان تزوج امرأة بالف بان يقول
 الرجل للمرأة اني اريد ان ازوجك بالف تزويجا لا لا غير لازم وتوافقه
 المرأة على ذلك او وليها واشهد على ذلك من فعلنا **قوله** ان الشرط
 الفاسد يؤثر في البيع فوجب فاده والعمل بالمواضعة يجعله شرطا
 فاسدا لا مرفعا فلهذا يعلم بما فيه تصحيحا للعقد بخلاف المكاح فانه لا يفسد
 بالشرط الفاسد فالعمل به لا يفسد **قوله** اذ المال تابع للمخام فثبت
 في ضمة فلا يؤثر الزل فيه اذ العدة لا تقصود ولا للتبعية كالمالك الثابتة
 في ضمن عقد الزين حيث يلزم بلزومه تبعا **قوله** لا بائنا به اذ ليس
 معه تبدل اعتقاد لكن الهائل عن رضا واختيار بعين في حقه
 الهزل جده الكونه استخفافا بالدين فان قلت قد نفي النبي عليه السلام
 عن تكفير اهل القبلة قلت انتهى عن تكفيرهم لا اعتقاد ان ما ذهبوا اليه هو
 الدين الحق وعتكهم في ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتأويله
 على وفق مرادهم والاسانل بالدين لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل
 لانه لم يثبتك في ذلك شبهة فاهم يكن جعله منهم يقيين والمراد بقوله

٣٧

عليه السلام

عليه السلام من صلى صلواتنا الحديث من فعل هذه الافعال ولم يجز
 ما يناقض الاسلام فيحكم بالسلامه بطريق الاستدلال لانه لو فعل هذه
 الافعال وان كان منكرا للحشر او الشفاعة او الرواية ونحو ذلك
 او عذاب القبر مثلا لا يكون مستمرا قطع الوجود ما يناقض الاسلام
 لتواتر هذه الامور عن الشارع فكذا اذا تكلم بالكفر هازلا ولو هزل
 الكافر وتبر عن دينه حكما بآيانه في حق احكام الدنيا لانه باشره لاقرار
 على سبيل الرضا وهو الركن الاصيل في احكام الدنيا على ان الاصل فيه
 المطابقة لما في الجنان فيجب الحكم بآيانه بناء عليه كما يحكم بآيانه في
 على الاسلام اذا سلم بناء على تحفظ بالاقرار فنصار الهزل في ذلك
 كالهل ينال لا يؤثر فيه الهزل من الطلاق والعتاق بجامع ان كلامهما
 لا يحتمل التزاني ولا الترتيب كما يحتمل البيع بخيار عيب او روية فتأمل
 ووجه التامل ان قولهم لا يكفر اهل القبلة مع قولهم يتكفرون هؤلاء وامثالهم
 كمن قال بلق القرآن وكالمشبهة يشكل **قوله** وهو في اللغة الحفنة
 والحرك يقال تسفنت الرياح الثوب اذا استحفته وحركته
 وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن خفة تعري الالف فان فنبعته على
 العمل في ماله على خلاف موجب الشرع ومن وجه وعلى اتباع الهوى
 والعمل بخلاف دلالة النقل وانما قيدنا بقولنا في ماله ومن وجه لانا
 لو اطلقنا كما اطلق في الاسلام لكان كل فاسق سفهانا لان موجب
 العقل عدم مخالفة الشرع للدلائل الدالة على وجوب اتباعه وان كان
 كذلك في الحقيقة لانه خلاف المعارف عند الفقهاء في السفة
 الذي تعلق به الاحكام من منع المال عن السفه ووجوب الجهر عليه
 فيه اذ هو عندهم تدمير المال وتفرغته على وجه الاسراف ووجاوزه الحد
 المعتبر شرعا فلا يتناول عندهم جميع المعاصي وان تناولها العمل بخلاف
 موجب الشرع **قوله** هذا معطوف على محذوف ان فان قلت ههنا
 وصله والمودف فيها انه يفتى بها في مقام الترخي والمبالغة يقال
 في الشيء حرام وان كان اصله حلالا قلت نعم ولكن لما كانت من تمام
 التوقيف فالواو عاطفة اذ لا يمكن جعلها استثنائية فلا بد من معطوف
 عليه ولم يتقدم ما يصلح للمعطف عليه فنبه الشارع انه مقدر **قوله** وفي
 هذا القول اشارة الى المصطلح يعني قول المصنف بعد تمام التوقيف وهو

٣٨

٣٩

مطلب

وسيلة اليه فان الاختيار هو المعبر في عليه الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا
قد يكون وقد لا يكون وفان الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة
الصحيح فيما لا يتحمل الخسار **قول** ولا يصح الاقاديير كلها بخلاف اقاديير
السكران فانها يصح حال السكر ولم يجعل عذرا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد
العباد بانه حيث لم يعقب ولا تبين منه امراته لان الارتداد يعقب محض الاعتقاد
وقد شك فيه فلا يثبت بانك والاقار يعتمد العبارة دون الاعتقاد
قول فان الانسان في الاكل والشرب لا يمكن ان يكون آلة لغيره في نفسه
شئ فانه تقدم ان المراد من قولهم يصلح ان المكره يمكنه ان يفعل
ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه بوعيد صار كانه فعله بنفسه كما لا كراه
على القتل وما يمكنه الاكل والشكلم والوطئ ايضا وبجواب ان المراد بالفعل
هنا ما هو مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل بنفس الفعل هو مقصود
بالاكراه ويمكنه ان يفعل بنفسه وكذا اكل المكره ووطئه المقصود لا يطلق
ذلك ولا يمكنه ان يفعل **قول** واتا في نسبة الى المكره حق العبارة ان
يقول اما في النسبة الى نفس الاكل واما النسبة الى كونه مالا فقد اختلفوا
فيه **قول** فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره ووجهه طرف الغير كونه نفسه
فلا يخصص للمكره في اطلاق طرف الغير لصيانة نفسه لا يقال الاطراف
مصلحة بالاموال فينبغي ان يخصص في قطع طرف الغير عند الاكراه التام
كما يخص في اطلاق مال الغير عند ذلك لاننا نقول اما في الطرف
بالمال في حق صاحبه لانه حق غيره **قول** كونه الجزع والمنية وعن ابي يوسف
ان الجزع لا يرتفع لكن يخصص في الفعل حالة الاضطرار بقضاء للمرجحة كما
في الاكراه على الكفر والعبادة بانه تعالى وكل مال الغير هذا اذا كان الاكراه كاملا والا
لا يحل له التنازل الا انه اذا شرب الخمر لا يجزأ استحسانا لانه اذا اكمل الاكراه وجب له
فانما اقتصر ورث شجرته كوطئ بجارية المشتكة حتى يكون شجرته دراهم
تمت الاوراق • بقدره الله الخلاق • اغفر لعبد المذنب الغفاري
وسع الله عليه الفتحة والارزاق • وادخله الجنة فانه مشتاق
قد وقع الفراغ عن يد عبد الضعيف الخفيف المذنب المحتاج
محمد بن عيسى الى رحمة ربه الغفار في شهر ذي الحجة
سنة ثمان وتسعين والف
من بكرة من له العزة والشرف

مطل
اقول ان سكران معتبر

مطل
الاقار يعتمد العبارة
دون الاعتقاد

